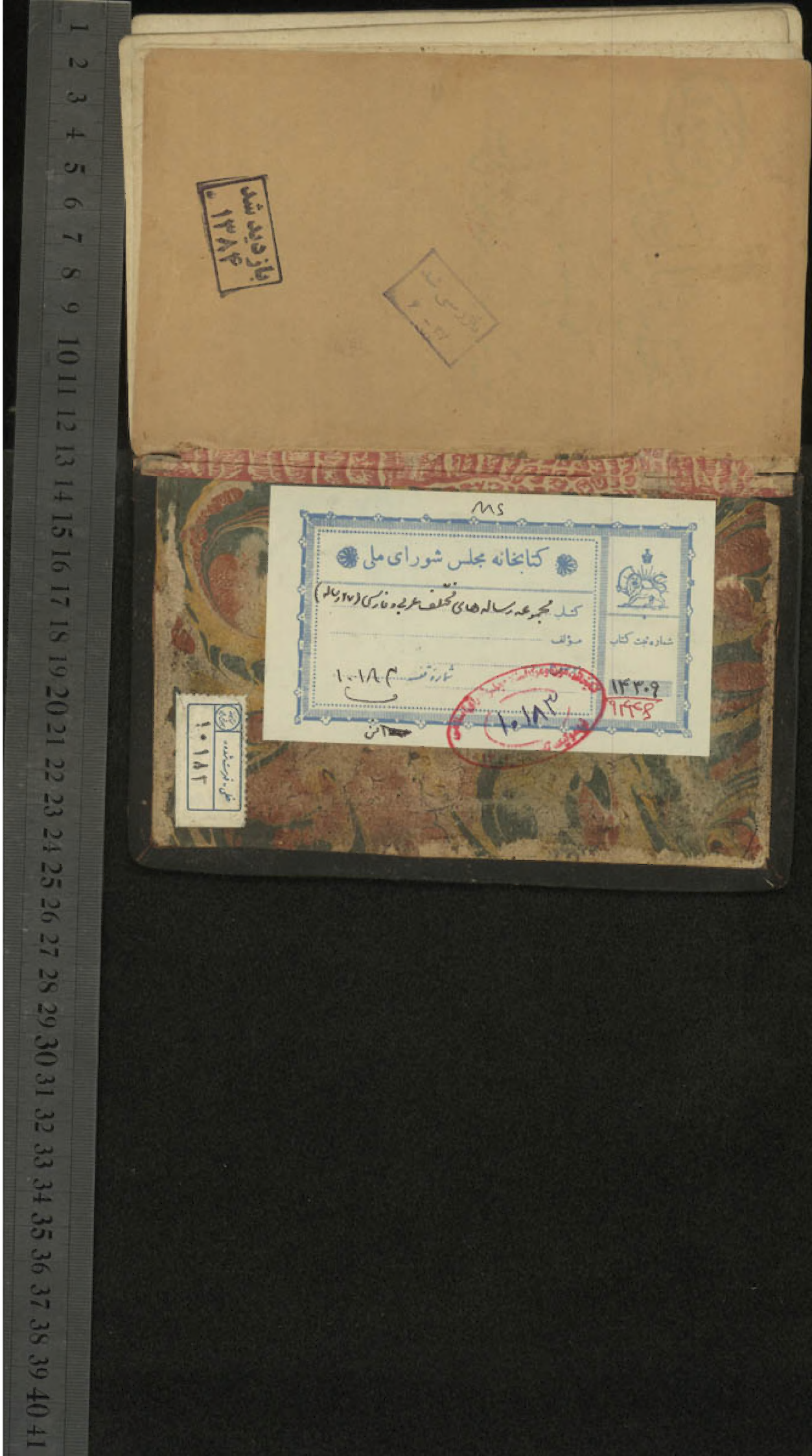

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه رساله های مختلف عربی و فارسی (۱۲ رساله)
مؤلف
شماره ثبت کتاب
۱۴۳۰۹
۹۴۴۶
شماره ثبت
۱۰۱۸۳
۱۰۱۸۳
بازدید شد
۱۳۸۴

مجموعه رسائل عدیده

کلها نفیسه

۱

۲۷

بیست و هفت رساله در علوم مختلف در این مجموعه است

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة الاستعارة بالكناية ان يشبه شيء بشيء في النفس ويسكت عن اركان التشبيه سوى المشبه
والاستعارة التخييلية ان يثبت للمشبه شيء من لوازم المشبه به والترشيح ان يذكر شيء يلائم المشبه به
والايهام ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد والاستعارة المصرحة هي ان يشبه
شيء بشيء في النفس فلا يذكر شيء من اركان التشبيه سوى المشبه به والاستعارة التمثيلية هي الاستعارة
في المركبات وهو تشبيه هيئة منتزعة من هذه الامور بهيئة منتزعة كذلك والاستعارة التبعية
هي ان يذكر ما يشتق من المشبه به اي يشتق شيء ولم يذكر الا ما يشتق من المشبه به والمجاز المرسل
هو ان يستعمل لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر ولا يكون تشبيه ولا علاقة اي علاقة المشابهة في
ذلك الاستعمال والاستعارة المصرحة على ما قال السكاكي ان يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه
هو المشبه به والاستعارة الحقيقية ما يكون المشبه المتروك متحققا حسا او عقلا وجعلها
السكاكي منها والاستعارة التبعية هي ما يكون التشبيه في الحروف والافعال وما يشتق منها
الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والاستعارة هي اللفظ المستعمل فيما يشبه
بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة كالاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام عرف السكاكي الحقيقة
اللغوية اي غير العقلية بالكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تاويل في الوضع والمجاز المفرد
اللغوي هي بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة
من ارادته الاستعارة العنادية هي التي لا يمكن اجتماع طرفيها في شيء ومن العنادية الاستعارة
التهكمية والتمليحية وهما ما استعمل في ضد نحو فبشرهم بعذاب اليم والمجاز المركب هو اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي لشبه التمثيل والمجاز المرسل هو ما كانت العلاقة المصححة غير المشابهة
بين المعنى المجازي والحقيقي المجاز العقلي هو الاسناد الى غير من هو له كقوله انبت الربيع
البقل حيث اسند الانبات الى غير الفاعل الحقيقي وهو الربيع والفاعل هو الله سبحانه

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل

الحمد لله والصلاة على محمد وعترته الاكرمين

اذا اختلف اهل العصر على قولين في مسئلة هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث
اختلفت العامة فيه على اقوال عدم الجواز مطلقا وهو مذهب الجمهور والجواز مطلقا والتفصيل
وهو انه ان رفع متفقا عليه لم يجز والا جاز وذكروا للمسئلة امثلة تنقسم على اثنين
الاول رد الحكم بالعيب بعد الرضا عند قبل بعده مطلقا وقيل يرد مع ارش الكارة فالقول
بالرد مجانا قول ثالث الثاني الفسخ بالعيب بالخمسة قبل يرد بجميعها وقيل لا يرد بشيء
منها فالقول بالرد بالبعض دون البعض قول ثالث والاول مثال لما يرفع متفقا عليه والثاني
مثال لما لا يرفع متفقا عليه فان في الاول القائل بالسلب الكلي قائل بالسلب الجزئي اعني
لا يجوز الرد مجانا والقائل بالسلب الجزئي والايجاب الجزئي قائل به فصار عدم جواز الرد
مجانا متفقا عليه بينهم فالقول به خرق للاجماع والمثال الثاني فيما قال البعض بالايجاب الكلي
وبعض بالسلب الكلي ولم يحصل امر اتفقوا عليه فالقائل بالايجاب الجزئي والسلب الجزئي كلاهما
بعض قوله وخالفه في بعض فلم يرفع اجماعا وكان نظير ما لو وافق البعض في مسئلة وخالفه
في مسئلة اخرى ووافق البعض الآخر فيما خالف الاول وخالفه فيما وافق الاول اجمع
الجمهور بوجوه منها ما نسب الى الغزالي وهو ان القول الثالث ان لم يكن عن دليل كان خطأ فيمنع
القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطأ بتضييعهم او غفلتهم عن هذا الدليل الثاني الامة قد اختلفت
اوجب كل فريق القول اما بقوله او بقول الآخر وتجويز القول الثالث يهدم ما اتفقوا عليه وهذا
منسوب الى القاضي عبد الجبار الثالث ان احد القولين لا بد ان يكون حقا والالزم الاتفاق
على الخطأ فيكون القول الثالث باطلا الرابع ان الامة اجمعت على عدم التفصيل فالقول
به خرق للاجماع وهذا الدليل دليل القاضي قريبا المأخذ وحاصلها ان في كل مثال كيف يرفع

للمتفق عليه وبيان الحال عند جان قول المفصل والجواب عن دليل الغزالي اختيار وجود دليل
الثالث قوله يلزم الخطأ بتضييعهم وغفلتهم قلنا الخطأ الممتنع اما الخطأ في الاجتهاد او لم منه
ومن الاثم وعدم الاطلاع على دليل او الغفلة عن دلالته او الظن بعدم كونه دليلا ليس شيئا منهما
وهو ظ واما الدليل الثالث فالمستدل به قد استدل برواية لا تجتمع امتي على الخطأ وكان الاولى
ان يستدل بشمول الادلة السمعية ونحن نفصل القول ونقول اما الآية فقد دلت على النهي عن متابعة
غير سبيل المؤمنين فللمستدل ان يقول اذا اختلفوا على قولين فسبيل المؤمنين القولان فالثالث
غير سبيل المؤمنين وللمانع ان يقول النهي انما يتعلق بقول يكون خلافا لسبيل المؤمنين بان
يتحقق قول واحد يكون سبيلا للمؤمنين واما في غيره فلا يتحقق سبيل المؤمنين حتى يكون هذا
القول غيره واما الرواية المتداولة بلفظ لا تجتمع امتي على الخطأ فلا يمكن حملها على ان المراد نفي
الاجتماع على جنس الخطأ والالزم وجود معصوم في الامة فلا بد ان يكون المراد نفي الاجتماع على
فرد من الخطأ فللمستدل ان يقول الخطأ في مسئلة معينة خطأ خاص فقد اجتمعوا على الخطأ
الخاص لو كان الثالث خطأ وللمانع ان يمنع كون الخطأ خاصا فان الخطأ في الايجاب الكلي خطأ
والخطأ في السلب الكلي خطأ آخر فلم يجتمعوا على الخطأ كما لو اخطأ كل فريق في مسئلة واما الرواية
المتداولة بلفظ عن فارق الجماعة ونظايره فانكشف حال الاستدلال بها بظهر عند النظر في
قول المفصل واما الرواية المتداولة بلفظ لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة ونظايره
فلا خفاء في دلالتها على الحق على سلامتها عن الجواب وكذا ما قيل من ان مضمون السمع ومفهومه
في جميع العبارات هو وجود محق في كل عصر فانه لو لم يكن لكان دليلا واما حجة المجوز مطلقا فالاول
ان خلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية فيجوز العمل فيه بكل ما ظنه المجتهد كما لو لم يكن قول الثاني
الاستدلال بدليل غير ما استدل به الصحابة جائز فكذا القول بغير ما قالوا الثالث الوقوع فان
الصحابة اختلفت في زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل
فيهما وقال الباقون للام ثلث الباقي فاحدث التابعون قولا آخر فقال ابن سيرين قول ابن عباس

في مسئلة الزوج وبقول الباقين في مسئلة الزوجة وقال آخر بالعكس والجواب عن الاول واضح
فانه اذا قام الدليل على عدم جواز احداث القول الثالث يجوز كما لو اجمعوا على قول في المسئلة لو لا كانت
اجتهادية واما بعد الاتفاق على القولين فلا والحق في الجواب ان المسئلة بعد اجتهادية لكن يلزم
عدم الخروج عن القولين لوجود القاطع عما فساده كما لو كان بعض محتملات المسئلة قطعي البطلان
فانها لا يخرج عن كونها اجتهادية واختلافهم على قولين لا يدل على ازيد من جواز الترجيح بين القولين
واما الثاني فغير جدير بذكر الجواب واما الثالث فمنع اذ لا تحقق الاتفاق على قولين من الصحابة
بمعنى ان كل مجتهد في ذلك العصر كان قائلا اما بهذا القول او بذاك وعلى تقدير تحقق الاتفاق
في الواقع لمنع علم ابن سيرين وغيره به اذ لعلهم جوزوا عدم تحقق الاتفاق وعلى تقدير علمهم لمكن
ان يكون قولهم غفلة عن انه خرق للاجماع او يكون هذا خطأ منهم عمدا وعلى تقدير التنزل عن
جميع هذه غاية ما يلزم ان يكون مذهبهم جواز الاحداث ولا يدل على حقيته وما يق في تتميم الدليل
من انه لو لم يجز لانكر عليهم لا يمنع في رفع هذه الاحتمالات اذ مع انه لا خفاء في وقوع انكار القول
عليهم من مخالفيهم وغاية ما يق لو لم يبطل المخالفين بالقول بانه قول ثالث وابطله بوجوه اخر ولا يخفى
ما فيه وكان الاولى ان يستدل الجمهور بعدم تمام دليل خصمه فانه لو امكنه الجواب عنه كفاه واما المفصل
فدليله انه اذا رفع المتفق عليه فقد خالف ما اجمعوا عليه فيكون خطأ واما اذا لم يخالف ما اجمعوا عليه
فلانه لا دليل على التمسك باحد القولين سوى توهم الاجماع والمفروض انه لم يخالف اجماعا فلا مانع
سواه ودليله الاول واضح واما الثاني فيرد عليه ما اسلفنا من دلالة السمع على حقية احد القولين
ويرد عليه ثانيا انه لا يتحقق مادة لا يرفع متفقا عليه والوضوح في ضمن المثال المذكور فتقول اذا
قال فريق كل عيب فاسق وقال آخرون لا يمنع من العيوب بناء منع فهنا امور اشترك فيها
المقابلان وقالت الامة جميعا بها منها ان الحكم ايجابا وسلبا كلا ومنها انه لا فرق بين العيوب
ومنها ان الحكم الخارج عنهما باطل ومنها انه لا بد من الاخذ باحد القولين لا غير ذلك ولنبينه لا
خفاء في ان الحكم بامر قضية يستلزم الحكم ببطلان النقيض فالقائل بالايجاب الكلي قائل ببطلان

ظ المخالفون

السلب

السلب الجزئي والقائل بالسلب الكلي قائل ببطلان الايجاب الجزئي والقول الخالف مركب عنهما
فقد اتفقوا على بطلانه وان كان الحكم بالبطلان عند كل فريق من جهة غير جهة الفريق الآخر و
اعلم ان القول بامر لا يستلزم القول بلازمه نعم حقيقة امر يستلزم حقيقة لازمه والفرق واضح
فان القائل بقول ربما لم يتصور لوازم ذلك الامر بل ربما كان لو تصور اللزوم لرجع عن القول
بالملزوم ولا سيما اذا كان اللزوم بواسطة ضم مقدمة اخرى واما القول بالكلية فالقول بالجزئية
لازم له ويصح نسبة القول الجزئي الى القائل بخلاف الاول نعم لو كان اللازم بينا امكن اذ خفاء
القول بالملزوم قول مع امكان المنع ليس اذا عرفت هذا ظهر لك انه لو سلم ان القول بالايجاب
الكلي يلزمه القول بان حكم الايجاب كالكلي لا يلزمه القول بان الحكم ايجابا او سلبا كليا اذ لعله لم يتصور
هذا المعنى ولو تصور كان قائلا بان الحكم اذا كان ايجابا كان كليا ولو تنزل عن الايجاب الكلي
يكون الايجاب الجزئي خطأ ولم يجوز ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا كليا ولو كان هو القائل ان
الحكم الذي قيل به كليا سواء كان قوله او قول خصمه توجه عليه ان هذا القول على تقدير الشهرة بعد لا
يقول به مطلقا على تجويزه وجود قول آخر ويظهر بعد ذلك عدم وجود القول الآخر مع التنزل لا خفاء
في انه ليس حكما شرعيا واما عدم الفرق او الشهرة فيرد عليه ما اسلفنا من احتمال عدم الشهرة واما
ان الحكم الخارج عنهما باطل ولا بد من الاخذ باحد القولين فيرد عليهما انه ان اريد ان الحكم بقول يحكم
بان القول الخارج عن قوله وقول خصمه بعض انه يتصور القولين ويحكم ببطلان خلافهما والاخذ باحدهما
فالمنع المذكور في الورود على النحو الذي مر وان اراد انه يلزم من قوله بطلان خلاف القولين و
لزوم الاخذ باحدهما فقد عرفت ان القول بالملزوم لا يستلزم القول باللازم فان قلت لا خفاء
في انه اذا حكم بامر يحكم ببطلان خلافه فالحاكم بالايجاب الكلي يحكم ببطلان خلافه وكذلك الحاكم بالسلب
الكلي وخلاف الايجاب الكلي كلي وكذلك خلاف السلب الكلي وبينهما عموم من وجه وخلاف القولين
مادة الجمع فيكون بطلانه مجمعا عليه كما لو قال نصف الامة بان كل اسود يحل الحمة وقال الباقون
كل حلو يحل الحمة فحل الحلو الاسود مجمع عليه ولنبين الظن رجحان طرف مع مرجحية خلافه فاذا كان

يكون

احتمال راجحا فلا بد ان يكون خلافه مرجوحا فلا بد من تصوره الخلاف حتى تحقق مرجوحيته قلنا
المنع بحالة غلاء الحكم ببطلان الخلاف كليا لازم للحكم بحيث انه لو تصور هذه القضية لحكم بها واما انه لا
من تصور القضية فلا وكذلك الراجحية في الواقع تستلزم مرجوحية الخلاف ومرجوحية الحكم في الواقع
لا تستدعي تصوره ثم الحكم بالمرجوحية يستلزم تصوره والتحقيق هنا الاول واما ان القول بان كل
قضية تستلزم القول ببطلان نقيضه فيرد عليه بعد المنع الذي عرفته مرارا ان القول بالتفصيل ليس
قولا واحدا بل هو مركب من قولين احدهما ايجاب جزئه والآخر سلب جزئه وقد خالف في كل حكم
طائفة وما يخيل من انه لا بد ان يكون قولا واحدا والا لخرج عن محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث
القول الواحد الثالث فلا يليق بالاستماع اذ ظ ان مرادهم ليس سوى انه يحدث في المسئلة قول
ثالث وان كان موافقا حكمين وعلى تقدير تسليم ان يكون الحكم المذكور حكما واحدا موافقا حكمين
كان يكون القضية العينية بعضها كذا وبعضها كذا فلا خفاء في توجه المنع على كون هذه القضية منحصرة
لكل من الفريقين وانما حكم كل فريق ببطلان نقيض قوله على تقدير التسليم وعلم ان المعتمد هو هذا
الجواب ولا يمنع ما ذكرنا من منع كون التفصيل قضية واحدة ولا حاجة لما ما يخشى المتخيل من
لزومه اذ لو ثبت ان القضية الواحدة المشتملة على نقيض القولين مما اتفق الفريقان على بطلانه
لكن للمستدل الذاهب ان هذه القضية لازمة لقول التفصيل فاذا كانت مجمعا على بطلانها بطل قول
التفصيل وههنا جواب آخر وهو ان الاجماع على عدم التفصيل مشروط بعدم حدوث القول الثالث
ولا يخفى ان المجيب لا يخ اما ان حمل الاستدلال على انهم اتفقوا على بطلان قول التفصيل في الواقع
او على انهم اتفقوا على ان لا تفصيل او انه لا يجوز لاحد العمل بالتفصيل او ان القول منحصر في
القولين ونظايره ففي الاول اما ان يكون غرضهم انهم اجمعوا على بطلان قول التفصيل في الواقع
لكن بشرط ان لا يظهر قائل بالتفصيل او ان حجية اجماعهم مشروطة بعدم ظهور المخالف فيرد النقض
بالاجماع الوحداني اذ لعل اجماعهم على وجوب شيء مثلا يكون على هذا النحو بانهم اتفقوا على
ان الامر الفلاني واجب في الواقع بشرط ان لا يظهر قائل بخلافه او ان التمسك بالاجماع الوحداني

حجة الى ان يظهر المخالف فعند ظهور المخالف ليس الحكم مورد الاجماع او لا يمكن التمسك به فان
اجيب بانه علم بالاجماع عدم هذا الشرط في اصل الاجماع او في حجيته فلزوم الدور واضح اذ العلم
بان هذا الاجماع غير مشروط انما يحصل من ان الاجماع مطلقا غير مشروط والعلم به يحصل من
هذا الاجماع فان قلت اجماعهم على ان الاجماع الوحداني او التمسك به غير مشروط لم يظهر
له مخالف الى الآن فيجب العمل به قلنا مادة النقض على ما اشرنا اليه لزوم عدم حجية الاجماع
بعد ظهور المخالف ففي هذا الاجماع لبيته وجود المخالف مثلا يقول يلزم على ما ذكرت عدم
جواز التمسك بكل اجماع عند ظهور المخالف ولا خفاء في كونه محذورا وان اجيب بانه
يستلزم ان الاجماع الوحداني على امر غير مشروط بشيء او ان الدليل الدال على حجية الاجماع
غير مقيد بقيد فللمستدل ان يقول ان الجواب جار في الاجماع التفصيلي لكن الذي ان المجيب
مستظهر في الاول وعلى الثاني وهو ان يكون غرض المجيب انهم اتفقوا على ان لا تفصيل او على
ان الواجب على كل احد العمل باحد القولين ولا خفاء في فساد كلامه اذ ظ ان حكمهم بوجوب
العمل باحد القولين بسبب ان المجتهد منحصر في الفريقين والمقلد يجب عليه العمل برأي احدهما
لعدم وجود فقيه آخر فالحكم مشروط بلا خفاء اذ لا خفاء في ان المجتهد حين ما يستقر رأيه
على حكم يحكم بانه يجب على نفسه العمل بهذا القول بشرط ان لا يتغير رأيه فهنا اوضح ان بعض
ما اوردنا مثل ان لا تفصيل والقول منحصر في قولين لم يكن حكما شرعيا اذا عرفت ما ذكرنا
ظهر لك انه ان قطع النظر عن السمع فالحق التفصيل هذا كله اذا كان احداث القول الثالث في
مسئلة اما لو اختلفت الافتراق مسئلتين فهل يجوز القول في احدهما موافقا لبعض ومخالفا لآخر
وفي الآخر بالعكس فقد قال بعضهم انه غير ممتنع اتفاقا وقال في النهاية لا يخ اما ان ينص الامة
على عدم الفرق بين المسئلتين او لا ففي الاول لا يجوز القول بالفرق وعلى الثاني اما ان تتحد
المسئلتين او تختلف فان اتحدتا مثل مسئلة العمة والخالة فان ورثت العمة ورثت الخالة لدخول
اولاد الارحام ومن لم يورث العمة لم يورث الخالة لم يجز الفرق وان اختلف طريق المسئلتين مثل
ان قال بعضهم بجواز بيع الغائب وجواز قتل المسلم بالذمي وقال آخرون بعدم الجواز فيصح القول
بالفرق ولا يخفى عليك ان الحكم الاول لا خفاء فيه ولكنه خارج عن محل النزاع واما الثاني فيرد عليه

ورثت

ان الاطلاع على ان دليل الكل في مسئلة العتة والخالة واحد مما يمتنع الاطلاع عليه فلا جرم يجب
الفرض هذه المسئلة وعلى تقدير تسليم غاية ما يلزم ان يكون الدليلان بجوهما باطلين و
يكون دليل الفاروق مرتقاه ولا يلزم اجتماع الامة على خطا سوى ان بعضهم اخطأ في دليل
وبعضهم اخطأ في دليل آخر ولعل غرضه من ايراد طرق المسئلتين قيام دليل على تلازم حكمهما
واعلم ان المسئلة فرزوها كما ذكرنا وقالوا فيه ما نقلنا والاولى ان يقال اذا قال بعض
اهل العصر في مسئلتين بقول وقال آخرون بخلافهم فهل يجوز قول في المسئلتين مخالفا لهم
جميعا سواء وافق في كل مسئلة بعضا ام لا فالاول كما ذكرنا والثاني كما لو قال بعض يجب
الحنثة ويحرم القراءة خلف الامام وقال بعض بالعكس فهل يجوز لاحد القول بالاستحباب
فيهما والصحيح ان القول الحادث ان رفع مجمعا عليه لم يجز والا جاز فالاول كما لو قال بعض
بجواز الفسخ بالعتة دون الخصي وقال آخر بالعكس فالقول بعدم جواز الفسخ رافع للمجمع
عليه فان من اجتمع عليه العتة والخصي اجمعوا على جواز الفسخ فيه ومثال الثاني ما اذا تعدد
الاحاطة بما سلف لا تحتاج الى اعادة الادلة واعلم ان ما ذكرنا كله على طريقة العامة واما
على طريقتنا فلا خفاء في ان القول الثالث بعد سواء كان في مسئلة او مسئلتين وسواء
كان رافعا للمجمع عليه ام لا وان نسب بعض العامة القول بعدم حجية الاجماع المركب البتة فان
مدار حجية الاجماع عندنا على دخول قول المعصوم فاحد القولين يكون حقا في الواقع ويكون ما
يلزمه وان كان غير متصور بل ولا يبلغ الفهم ادراكه ليتبين حقا فالقول الثالث لا يكون قولا
للمعصوم فيكون باطلا البتة ولنوضحه في مثال العيوب فنقول اذا ذهب بعض الامة الى كون
كل من العيوب فاسخا والآخران لا شيء من العيوب بفاسخ وعلم دخول المعصوم في احد
القولين كان الحق في الواقع الايجاب الكلي او السلب الكلي فكل قول يخالفه يكون باطلا في
الواقع والقول بالتفصيل قول يخالف الكليين فيكون باطلا وكذلك اذا علم مثلا ان بعض
الامة قال بجواز بيع الغائب وجواز قتل المسلم بالذمي والبعض الآخر بعدم الجواز فيهما وكان
المعصوم داخلا في احدهما فالحق في الواقع اما الجواز فيهما او عدم الجواز فيهما ويلزم من ذلك صدق
القضية القائلة بانه لا فرق بين المسئلتين في الجواز وعدمه فالقول بالفرق يكون فاسدا وقد يراد

هنا شك وهو انه اذا امر رأي المجتهد على الفسخ في بعض العيوب وعدم الفسخ في بعض آخر
في المثال السابق فقد حكم بحكمين ويعرف بطلان احد الحكمين لا على التعيين ولا خفاء في ان
الكل حكم دليلا بحسب رأيه فلا يمكنه ترك احد الحكمين بالخصوص ولا تركهما جميعا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الدليل الدال على كون بعض العيوب فاسخا قائم بحسب رأيه ولا معارض له
سوى ان الحكمين بعده وذلك انه لا يصلح للمعارضة اذ كون احد الحكمين باطلا لا ينافي صحة الحكم بالايجاب
في البعض وذلك الدليل قائم على السلب الجزئي وحال المعارض ما قد عرفت والدليل اذا كان سالما
عن المعارض يجب العمل به وكذلك اذا قال بجواز بيع الغائب وعدم جواز قتل المسلم بالذمي يعلم ان
احد القولين خطأ ولكنه لا يدري ايهما هو ولكل مسئلة دليل على حدة لا معارض له سوى ان احد
الحكمين خطأ وهو لا يصلح للمعارضة والجواب ان الدليل في الحكمين ليس سالما عن المعارض فان دليل
كل من الحكمين معارض بدليل الآخر وكذا دليل كل من المسئلتين معارض بدليل الآخر بيان ذلك
ان في المثال المذكور لما علم كون الحق مع احد القولين وعلم ان الصحيح في الواقع اما الايجاب
الكلي او السلب الكلي فاذا قال المفصل بالايجاب الجزئي والسلب الجزئي لا دليل له في كل منهما
قبل لا يصح الحكم بالايجاب الجزئي لانه يصدق الشرطية القائلة لو صدق السلب الجزئي لصدق
السلب الكلي والمقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فلما عرفت انه يجب ان يكون الواقع اما
السلب الكلي او الايجاب الكلي واما وضع المقدم فلان الدليل الذي اقامه المفصل على السلب الجزئي وكذا
الحال في معارضة دليل السلب الجزئي فظهر انه لا يمكن للمستدل العمل بالدليلين معا لتعارضهما و
كذا في المسئلتين فان قلت على ما ذكرت يجب ان لا يمكن للمجتهد العمل برأيه اذا علم دخول وقوع
الخطأ ضمن صالح جميع آرائه كثيرا بيان ذلك انه لو اجتهد في عشر مسائل مثلا وعلم وقوع
الخطأ في احدها يصدق الشرطية القائلة لو كان هذا القول المعين صحيحا لكان الخطأ في التسعة
والمقدم حق والملازمة واضحة والبيان في وضع المقدم ما عرفت ثم نأخذ قولا آخر من
اقواله ونقول لو كان الخطأ في التسعة وكان هذا القول صحيحا لكان الخطأ في الثمانية وبيان وضع
المقدم انه قد لاح من الدليل السابق كون الخطأ في احد التسعة والدليل الدال على هذا القول المعين
دال على كونه صوابا وهكذا نزد الكلام الى ان ينتهي الى الواحد فيكون هذا معارضا لدليل الحكم العاشر

وهكذا النزول في حكم حكم فظهر معارضة الادلة بعضها ببعض فلا يمكن للمجتهد الحكم بشيء منها قلت
المقدم في الشرطية التي ذكرت مركب من امرين كون الحكم الثاني صوابا وكون الخطأ في احدى
التسعة فيجب في وضع المقدم اذا كان ظنيا بيان كون وقوع المجموع مظنونا وما ذكرت في بيانه
افاد حصول الظن بوقوع جزئيه ولا يلزم من كون كل من الجزئين مظنونا كون الكل مظنونا كما
لا يلزم من كون كل واحد من النقيضين مشكوكا كون المجموع مشكوكا وهو ظ فان قلت نحن
نقرر الشرطية هكذا لو كان هذا النزول صحيحا عند بركون الخطأ في التسعة لكان الخطأ في الثمانية
والمقدم مظنون بحكم الدليل الدال عليه وكذا التالي قلت الدليل انما دل على حقيته في الواقع
ولم يدل على حقيته على كون الخطأ في التسعة بقي في المقام ابحاث منها انه يمكن ان تقرر الشبهة
بحيث يندفع منها الجواب المذكور بان يقال كلما كان الاول صوابا كان الخطأ في الاثنين والمقدم
حق فكذا التالي والملازمة قطعية ووضع المقدم ظني فيكون وضع التالي ظنيا ثم نقول
كلما كان الخطأ في الاثنين صدقت المنفصلة القائلة الخطأ اما الثاني او الثالث والملازمة
قطعية ووضع المقدم ظني فيكون صدق المنفصلة ظنيا ثم نقول الخطأ اما الثاني واما الثالث
لكن الثاني صواب فيكون الخطأ الثالث والملازمة هي النتيجة المذكورة القطعية والمقدمة
الثانية ظنية بدليلها ومنها انه اذا جاز العمل بكل واحد من الظنون العشرة في فرضنا هذا
كما عرفت فلا يخلو اما ان يجوز العمل بمجموعها او لا ففي الاول يلزم العمل بالبطلان قطعا وعلى الثاني
لا سبيل الى تعيين احدها لترك العمل والا لزم الترجيح من غير مرجح فيجب على المجتهد ترك العمل
باحدها لا الى التعيين وامر المقلد بعدم تقليده في مجموع آرائه ويزيد هذا البحث قوة
فيما لو تعلق مجموع الظنون بعبادة واحدة كما لو ظن عدم وجوب السورة وعدم وجوب مجموع
التشهد وعدم وجوب الصلوة وعدم وجوب السلام في الصلوة وعلم اذ ظن وقوع الخطأ في احد الآراء
فان عمل بجميع وترك الامور المذكورة جميعا يلزمه بطلان الصلوة وان لزم الاتيان ببعض
معين لزم الترجيح بغير مرجح وان لزم ترك بعضها لا بعينه لزم تفويض الامر اليه في ترك ما شاء وكذا
لو ترك في كل صنف واحدا من هذه الامور يلزم لزوم القضاء لواحد منها لا بعينه بل للجميع ومنها
انه يلزم جواز تزويج كل واحدة من النسوة اللاتي علم وجود المحرمة فيهن مع الاشتباه وجواز

الكل اشتباه بعلم حرمة احدها لا بعينه وغير ذلك مما لا يخفى لا يخفى جواز نكاح كل واحدة والحكم
الانفراد فقط بل جواز نكاح المجموع معا اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو تزوج اربع نسوة كذلك
فغاية ما يلزم العلم ببطلان نكاح واحدة منهن والمفروض انه لا ينافي الظن بصحة نكاح كل واحدة
فلا يمكن الحكم بفساد واحدة منهن والمفروض انه لا ينافي الظن بصحة نكاح كل واحدة فلا يلزم جواز
وطي كل واحدة منهن اذ حين وطيها يظن جوازه حتى الموطوءة اخيرا اذ حين وطيها يظن ان المحرمة
داخلة في الثلثة اللاتي وطئهن اولا بل يلزم الحكم بوجوب القسمة والوطي اذ بها فرق لوازم الزوجية
ويمكن الجواب عن هذا بانه ان قام دليل على وجوب الاجتناب فالملازمة ممنوعة والا فبطلان التالي ممنوع وهذا
الجواب جار في كل دليل يمنع ترك العمل يمنع قيام المعارض .. اذا اورد عليه النقض مثلا لو استدل
احد على وجوب امر بدليل فاورد عليه النقض بانه لو تم الدليل لزم وجوب امر آخر يجاب عن النقض
بمنع تخلف الدليل بل نقول بوجوب الامر الآخر على ان يفهم الناقض دليلا على عدم وجوبه فاذا اقام
يمنع لزوم النزول بوجوب الامر لوجود المعارض هناك فاحفظ هذا الجواب ينفعك في مواضع ومنها
انه يلزم جواز خرق الاجماع المركب بل البسيط في بعض الصور اما المركب فكما اذا قال بعض كل واحد
من العيوب فاسخ وقال بعض بعض العيوب فاسخ ولم يعين فجاء الثالث فقال لا شيء من العيوب
بفاسخ وكما اذا كان الاقوال اولا ثلثة قد قال بعض الجب فاسخ دون العنة والخصي وقال بعض
العنة فاسخة دون الجب والخصي وقال بعض الخصي فاسخ دون العنة والجب فجاء رابع وقال
بعدم الفسخ في شيء منها واما الاجماع البسيط فكما لو اجمعوا على قضية جزئية كقولهم بعض الامور
فاسخ وبعض الامور شرط في البيع وكذا لو قام دليل قطعي آخر بل ضروري من الدين على الجزئية
قال الله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فلو قال احد بحلية كل بهيمة او حرمة كل
لا يكون اثما بل مثابا اذ غاية هذا النص لا يمكن ابطال حلية شيء منها او حرمته نعم لا يمكن عقد
القضية الكلية فلا يمكن القول بان كل بهيمة حلال او لا شيء منها بحلال لكنه لو عقد قضايا متعددة
فقال الابل حلال البقر حلال وهكذا او الابل ليس بحلال البقر ليس بحلال وهكذا فغاية ما يلزم ترك

احدى تلك القضايا بطلت ومجموعها غير مجتمع الصدق وقد عرفت ان بطلان واحد او المجموع لا يعارض
بها الادلة الدالة على تلك الاحكام العديدة ومنها عدم جواز معارضة دليل مشتمل على مقدمات
ظنية عديدة لدليل مشتمل على مقدمة واحدة ظنية اذ مفاد هذا الدليل رفع ما افاده مجموع تلك
المقدمات وغاية ما يلزم بطلان احدى المقدمات وهو لا ينافي الظن بكل واحد منها فيكون الدليل
المشتمل على مقدمة واحدة ظنية خالية عن المعارض حقيقة فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بالخبر الواحد اذ ظن الكتاب ليس ظنيا الا باعتبار دلالة المتن والخبر الواحد ظني باعتبار ظنية
عدالة كل من في السند وكذا باعتبار اصل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد ومنها انه يلزم عدم
جواز العمل بالدليل الظني المقدمات . وان لم يكن لها معارض ما لم يقم دليل على اجتماع المقدمات
في الصدق فان النتيجة لازمة لصدق المقدمات محققة لا لظنية كل واحد منها ومن الظ عدم وجود
دليل آخر في اكثر المسائل والحق الحقيق بالقبول انه كما ان اليقين بوقوع كل واحد مانع لليقين
بوقوع المجموع كذلك الظن بوقوع كل واحد مظنة للظن بوقوع فاذا لم يقم دليل على عدم وقوع
المجموع يحصل الظن بوقوعه واذا قام الدليل على عدم وقوع المجموع لم يرتفع الظن بوقوع كل واحد
ولم يحصل الظن بوقوع المجموع اذ مجموع الظنون مظنة للظن بوقوع المجموع وملزوم له لو لم يدل دليل
على عدمه على ما هو شان الادلة المفيدة للظن فان قول العدلين مفيد للظن وقد يتخلف عنه الظن
لقيام معارض فاذا قام ادلة ظنية على امور عديدة حصل الظن باجتماع تلك الامور في الواقع
ولذا يفيد الدليل المظنون المقدمات ظنا بالنتيجة بدون استعانة بمقدمة اخرى دالة على اجتماع
تلك المقدمات في الصدق نعم قد يصير ظن النتيجة اضعف من الظن بكل واحد من المقدمات وقد يصير
من الضعف بحيث لا يعول عليه لكن ليس لنا مقياس نعين به ان الظن في اي دليل اضعف فمن المقدمات
ضعفا يؤثر في الاستدلال بل الحاكم بذلك الوجدان اذا عرفت هذا فنقول اذا كان الخطأ دايرا
بين امور ثلثة وكانت ادلة الثلثة متساوية في القوة لم يجز العمل بشيء منها مثل اليسار المتقدم
باقي تقرير قررناه فيما التقرير الاول نقول لو كان الاول صوابا كان الخطأ في الاثنين والمتقدم

المجموع

حق

حق وهذا الدليل لا خدشة فيه اذ تركيبه من ملازمة يقينية وبيان وضع المقدم ان كون الخطأ في
الاثنين ثبت بالدليل المتقدم وكون الخطأ صوابا يظهر من دليله وهكذا اتعارض دليل الثاني والاول
وكذا الحال في التقرير الآخر بل لعل الكلام فيه اظهر قولكم لا يلزم من الظن بوقوع كل الظن بوقوع المجموع
قلنا قد ذكرنا لزوم ظنا واما التقرير المذكور في اول الابحاث فلا عدم ورود الايراد عليه
فان قلت ما ذكرت افادة الظن اذا كان خاليا عن المعارض وهنا المعارض موجود وجوابه يلزم
من هذا كون كل من الآراء باطلا وهو خلاف الواقع قلت في الفرض المذكور لنا ادلة ثلثة يدل كل
واحد على بطلان قول فغاية ما يلزم ان يكون مجموع المعارضات غير حق وهذا لا يستلزم بطلان واحد
واحد كيف ومثله قايم في اصل الاقوال فان قلت الظن تابع للاعم الاغلب والمفروض ان الخطأ
من الاقوال واحد فيكون دليلان صحيحان ودليل فاسد والاخر في المعارضة فكل دليل يكون
مظنون الصحة وكل معارضة يكون مظنون البطلان فلا تقاوم المعارضة دليل الحكم قلت
كون الظن تابعا للاعم الاغلب ليس كليا بان يكون كل غلبة مفيدة للظن مثلا لو كان في
بلد الف مسلم والف وعشرة كافرا لا يحصل الظن بكفر كل واحد بل لا بد ان يبلغ الغلبة حدا
يعتد به حتى يصير الظن تابعا له فهذا الكلام صحيح في بعض مراتب الغلبة على ما سنشير اليه ثم نقول
اذا كان الخطأ دايرا بين اربعة امور يكون المقدمات الظنية المأخوذة في دليل المعارضة
ازيد مما لو دار الخطأ بين ثلثة ويكون عدد المعارضات اربعة ثلثة منها باطلة وواحدة
صحيحة على عكس حال الادلة وهكذا الكلام فيما لو كان الخطأ دايرا بين خمسة فصاعدا فيزيد
في كل مرتبة المقدمات الظنية المأخوذة في المعارضات ويكون في جانب الادلة الغلبة للصحيح
وفي جانب المعارضة الغلبة للباطل الى ان ينتهي الى حد لا يكفي المعارضة باعتبار كثرة المقدمات
الظنية المأخوذة فيها مفيدة الظن ينبغي على معارضة الظن الحاصل من دليل الحكم بل قد
يبلغ الى حد لا يكون مفيدا للظن اصلا باعتبار كثرة المعارضات والعلم ببطلان ما عدا واحد
منها بل يكون كل معارضة مظنونة البطلان باعتبار كون الظن تابعا للاغلب ومعين المراتب في

جميع المراتب هو الوجدان الصحيح اذا عرفت هذا ظهر الجواب عن اكثر الايرادات اما عن الاول فبما
عرفت من التزام التقرير فيما لو كان عدد المعارضات قليلا وعدم جريانه فيما يكون عدد المعارضات
قليلا وعدم جريانه فيما كان عدد المعارضات كثيرا واما عن الثالث فنقول اذا كان المحرم دايرا
بين امور قليلة يجب التوقي عن كل واحد واذا كان دايرا بين امور كثيرة لا يجب والناس في الفقهاء
يفرقون بين المحصور وغيره ويحكمون في المحصور بوجوب الاجتناب دون غير المحصور والظاهر
ان مرادهم بالحصر وغيره ما اشرنا اليه من بلوغ الغلبة حدا يفيد الظن بكون كل واحد حلالا وعدم
بلوغه وما يذكرون من لزوم الحرج في ترك غير المحصور لعله اتكال على ما ذكرنا فتدبر وهذا الجواب على تقدير كون
المحذور لزوم كون كل واحد حلالا اما لو كان المحذور لزوم حل المجموع جميعا فهو مثل الثاني وسياتي
الكلام فيه واما عن الاخيرين فقد لاح لك عدم الحاجة الى قيام دليل آخر يفيد الظن باجتماع المقدمات
في الواقع بل لا بد من عدم قيام دليل على عدم حقية مجموع المظنونات فنقول اذا عارض دليل احد مقدماته
ظنية بدليل مركب من مقدمات مظنونة فان قام دليل على عدم حقية مجموع المقدمات فلا يعارض به
دليل وان لم يقم دليل على عدم حقية المجموع فان كان الظن الحاصل من الدليل المركب من المقدمات
المظنونة مثل الظن الحاصل من الدليل الآخر او اقوى منه صحت المعارضة والا فلا وبهذا نقول
ان قام دليل على عدم حقية مجموع المقدمات لم يجز الاستدلال به والا جاز كما عرفت فيرد ان
ضم مقدمة اخرى وقد يتوهم ان الجمع بين الدليلين اولى من طرح احدهما فالمعارضة اذا وقعت
بين الدليل الظني المقدمات والدليل المشتمل على مقدمة واحدة ظنية ومن الظاهر ان الظن بمقدمة
ظنية دليل يدل على العمل بالدليل الظني المقدمات لزم طرح الدليل المشتمل على المقدمة الظنية
الواحدة وطرحه ملزوم لطرح الدليل الدال على المقدمة الظنية ولو عملنا بمقتضاه ولم نعمل بمقتضى
الدليل المشتمل على المقدمات العديدة فانما طرحنا النتيجة وطرحها غير ملزوم لطرح شيء من مقدمات
الدليل ولا طرح ادلتها فيجب العمل به دون الدليل المشتمل على المقدمات ودفع هذا التوهم لعله قد
ظهر لك حيث عرفت ان المقدمات الظنية اذا اجتمعت افادت الظن التام اذ لم يعارضها ما هو اقوى

منها او

منها او مثلها فترك العمل بالنتيجة اقل مراتبه ان يكون من طرحها لما ذكرنا من ان اجتماع الظنون مستلزم
للظن بحصول المجموع ولعل الظن بالاجتماع يكون اقوى من الظن بتلك المقدمة الظنية الواحدة فتعرف واما
الجواب عن الرابع فيمكن ان يقال مورد الاجماع المركب وكذا البسيط ظاهرا هو من القسم الاول وقد عرفت
حكمه واما القاطع فان كان مورده من القسم الاول فلا بحث وان كان من القسم الثاني التزمنا عدم
الاثم في صورة المخالفة وفيه ما فيه فان قلت مورد الاجماع المركب والبسيط ايضا مثل القاطع يكون
كونه غير محصور ايضا مثلا قد وقع على حلية بعض البهائم وحرمة بعضها بسيطا ومركبا وايضا يلزمكم
انه اذا قام الدليل على حلية بعض البهائم فلو قال احد لا يجوز الاكل ولا يجوز النفر وقسم البهائم الى اقسام
محصورة وعقد قضايا محصورة يكون قوله باطلا ولو قسمها الى اقسام غير محصورة وقال البهيمة الفلانية
حرام لم يكن قوله صحيحا وبل هذا لا اقول بالتشهي قلنا العبرة بالدليل الدال على القضايا العديدة
فلو قام دليل على حرمة الحيوانات الاهلية ودليل آخر على حرمة الحيوانات الوحشية لا ينفعه عقد القضايا
العديدة بل يلزم عقد قضيتين وحيث لم يجد في مورد الاجماع ما يقوم دليلا على مخالفته جعلناه
من القسم الاول وجوزنا في القاطع وجود القسمين ولعله يمكنك منع تحقق القسم الثاني فيه ايضا
واما الجواب عن الخامس فنقول الظاهر ان المجتهد ان كان قاطعا بوقوع الخطا او ظانا ظنا يعول عليه
شرعا يجب عليه الرجوع ثانيا الى الادلة ومراجعة الادلة مع خلوص القصد حتى يهديه الله
الى الصواب ويظهر عليه خطاه اما في الاراء او في الاعتقاد لكونه مخطئا والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا في مسئلة النكاح يجوز نكاح كل واحدة ولا يجوز نكاح الجميع مقابل
يلزمه ترك اثر واحدة شاء وحذر من الوقوع في الحرام لا يبقى على اصل الكلام اذا قام الدليل
على بطلان ظن منها الظنون الثلثة فلا حقا آخر في ان المعارضات ثلثة ايضا وكل معارضة
مركبة من الدليلين كان بقي كل كان الاول صحيحا كان الخطا في الاثنين والمقدم حق فكذا
الثالث ثم نقول اذا كان الخطا دايرا بين الاثنين وكان الثاني صوابا كان الخطا في الثالث

وينبغي التنبيه في المعارضة مشتملة على ادلة ثلثة وكل دليل مشتمل على مقدمات فينبغي ان يكون محصورا
بلغ المقدمات قليلا غير محصور لما مر في الاخفاء في ان في كل معارضة الملازمة قطعية ووضع
المقدم ظني بحكم دليله فهو الحقيقة معارض الثالث دليل الاول ودليل الثاني فالعبرة بالادلة الدائرة
على الامور فينبغي ملاحظة كونها محصورة او غير محصورة على ما عرف لانه في اصل الكلام ليكون
لا شكل من الدليل النقلي انما يعمل به اذا افاد ظنا واذا لم يكن مفيد الظن لا يجب العمل به فيما
غير المحصور انما يجب العمل به في كل حكم لو افاد الظن لكنه ليس بمفيد له بيان ذلك انك اذا عرفت
صدق الشرطية التالية لو كان هذا صوابا لكان الخطاء في باقي الامور يقينيا فلو كان المقدم مظنونا
الحقية والصوابية لافاد الظن بكون الخطاء في باقي الامور فيجب ان يكون بين هذا الامر الذي حصل منه
الشرطية وبين باقي الامور تناقض في احتمال الخطاء بان يكون احتمال الخطاء في كل واحد من الامور
الباقية راجحا على احتماله في المقدم مع انه من البين انه ليس كذلك بالنسبة كل واحد من الامور
على الخطاء على السواء ولا يكون الاخفاء في ان كل واحد يصلح ان يكون مقدما للشرطية فلا معنى لوقوع
التناقض قلت كون الخطاء في باقي الامور ظنا لا يستدعي كون الخطاء في كل واحد من كل الامور مظنونا
بل ولا مشكوكا كما ان المظنون كونه خطاء هو الكلي الدائر بين باقي الامور فان حال الشرطية هو كون
احد الامور الباقية خطاء وظن كون احدها خطاء لا يستدعي ظن خطاء فرد فرد ولا شكه كما ان
يقين كون احدها خطاء لم يستدعها بل لم يكن جميع يقين كون احدها خطاء مع ظن صواب كل واحد فالظن
او الظن لو قام الدليل على صواب بعض دون باقي الافراد كان الامر كما ذكرت نعم مثلا لو عرفنا
نجاسة ثوب من بين عشرة ثياب واخبرنا عدل بان هذا الثوب طاهر كان المظنون نجاسة
واحد من التسعة الباقية وكان احتمال الخطاء في كل واحد راجحا على احتماله في هذا الثوب اما لو
شهد بطهارة كل ثوب عدل لم تتناقض الحال في الثياب وما نحن فيه من قبيل الثاني لعرفت من قيام
الدليل على حقية كل واحد فان قلت لا اخفاء في ان فرض مثال هذا الجمع عشر كليات لافراد كل واحد

منها

منها تسعة بحذف واحد من العشرة ثم ضم وحذف واحد آخر فيها ما ذكرت من ان المظنون كونه خطاء
هو الكلي الدائر بين الامور التسعة اما ان يكون كل واحد من الكليات مظنونا او يكون المظنون ان يكون
المظنون بعضا دون بعض فعلى الاول يقول اذا كان الكلي الدائر بين التسعة باسقاط العاشر مظنونا
والكلي الدائر بين التسعة بضم العاشر والثاني التاسع مظنونا يلزم ان يكون المظنون خطاء هو الكلي
الدائر بين الثمانية وهكذا نرد الكلام الى ان ينتهي الى الواحد وعلى الثاني يلزم الترجيح من غير مرجح
قلنا نختار الاول والجواب قد ظهر لك مما استفدناه على انه ينبغي النظر في انه هل العقل اذا انظر الى مجموع
الكليات يظن بكون الخطاء في كل واحد من الكليات او انه حين النظر الى مجموعها لا يظن بكون الخطاء
في كل واحد من الكليات او انه حين النظر الى مجموعها لا يظن بكون الخطاء في كل واحد من الكليات
لتعارضها كما انه اذا لاحظ الافراد جميعا لا يظن صواب شيء منها ولا صواب مجموعها واذا لاحظ
فردا من الافراد اي فرد كان يظن صوابه وكون الخطاء في الباقي اما ذاته من الخطاء في امر الباقي
وحقق ظننا بكون العام الغالب يوم الكلي والحمد لله والصلوة على سيدنا وآله هداة الصواب في
المسالك والمراة والله خير حافظ ووالد ك ثم يجيء اقل العباد علما وعملا واكثرهم
خطاء وزللا فريق بحر الكاظم ابن محمد رضا محمد قاسم تجاوز الله تقدس وعلا عن
سيئاتهما بجود علي وذريته عليهم من الصلوة والسلام افضلها حامدا
ومصليا مستغفرا
وكان ذلك في ثامن عشر من شهر ربيع الثاني من السنة الثانية بعد الف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم انه قد استدل في شرح المطالع في بحث اللازم على ان اللازم ينقسم الى ما هو بوسط وما هو بغير وسط
بانه لو كان الجميع بلا وسط لما جعلنا لزوم للازم ملزوما وليس كذلك ولو كان الجميع بوسط يلزم التسلسل في
الاكتساب لانه لا يدخل اما من خروج الوسط عن الجهة الملزومة او خروج اللازم عن الوسط اذ على تقدير
عينية كل منهما لا حد وللازم حقيقة في شيء من المعنى متبين وعلى تقدير جزئيتها يلزم دخول اللازم والملزوم
وهو خلاف الفرض اذ الكلام في الوسط الخارج فان كان الخارج هو الوسط يكون الحكم بلزوم الملزوم محتاجا
الى وسط آخر وهكذا الى غير النهاية وكذا ان كان الخارج هو اللازم انتهى واقول فيه بحث لان اللازم بغير
وسط جاز ان لا يكون الحكم بلزوم الملزوم محتاجا الى الوسط وبوسط جاز ان يكون الحكم بلزوم الملزوم محتاجا
الى الوسط في تحقيقه لان الوسط خارج عن الملزوم لكن لا يحتاج في الاستدلال الى اخذ الصغرى ضرورية
بل يكون ان يؤخذ مطلقة او دائمة ويحكم بان كل ما يثبت له الوسط دائما او في الجملة يثبت له الاكبر
بالضرورة ويكون الاكبر جزء الوسط ثم لو استدل بالقضيتين الضروريتين لزم ما ذكر من الفساد وليس
كذلك اذ يكفي في انتاج الضرورية ضرورية الكبرى ويمكن ان يقال لا محذور في خروج الاكبر عن الوسط
لانه لا كبرى ضرورية لا مشروطة ومعنى الحكم بلزوم الافراد لا المفهوم والمفروض ان العلم
بلزوم الملزوم يتوقف على الوسط وهنا لم يحكم بلزوم المفهوم بل الافراد والمفهوم وسط في هذا الحكم
فلم يلزم محذور وعلى تقدير ان يكون مشروطة وان لم يكن صحيحة في المقام لعدم انتاجه ضرورية
وهي المط لا يلزم الحكم بلزوم المفهوم لجواز ان يكون الجهة هي الضرورة بشرط الوصف لا لاجل
الوصف وفرق بينها وبين ما قررنا موضوعه وهذا قبل ان الثاني عكس عكس النقيض كنفسه دون
الاول فان قلت كيف يمكن الحكم بلزوم الاكبر لما يثبت له الاوسط بالفعل مع عدم العلم بلزومه لذات
الاوسط التي هي جهة الاصغر عند ملاحظتها بنفسها على ما هو المفروض من نظرية اصل اللزوم
ولا بلزومه لنفس الاوسط على ما ذكرتم من انه انما يلزم لو اخذت القضية مشروطة لاجل الوصف
فيجب ان يؤخذ الكبرى مشروطة ولا يكفي ذلك لعدم انتاجها مع غير الضرورية ضرورية فينبغي اخذ
الصغرى ضرورية حتى ينتج ضرورية لان نتيجة الصغرى الضرورية مع الكبرى المشروطة ضرورية قلت

يمكن

يمكن ان يكون الحكم بلزوم الاكبر لذات الاوسط بديهيا بعد ملاحظة هذا العنوان وان لم يعلم
استلزام هذا المفهوم للاكبر ولا استلزام ذاته له عند ملاحظة ذاته وليس محل الاحتياج فيما
نحن فيه ان يكون الحكم بلزومه له محتاجا الى الوسط باي عنوان لوحظ والا لم يمكن العلم باللازم بوسط
وان انقسم اللازم الى ما هو بوسط وبلا وسط ولا بعد في ان يصير ملاحظة مفهوم علة لانتقال
الذهن الى لزوم مفهوم آخر لذاته وافراده بان يكون الذات ملزوما له بدون مدخلية المفهوم فيه او مع
مدخليته لا على الاستقلال عن الملزوم فيه او على الاستقلال فيه بدون العلم بذلك ومع الغفلة عنه و
ذلك لا ينافي عقد القضية ضرورية لان مضمونها الحكم بان ما يثبت له الموضوع بالفعل يثبت له المحمول
بالفعل وهو يجتمع مع امكان تحقق عنوان الموضوع في اشياء آخر لا يلزمها المحمول في الواقع وعلم الحاكم
بذلك كيف ولو لم يكن شيء من ذلك لكان هذا النوع من القياس اعني المركب من الصغرى المطلقة
والكبرى الضرورية وجهة الضرورية بينة له عقيما ضائعا اذ لو لم يكن الحكم بلزوم الاكبر للاصغر ضروريا
لم يكن الحكم بالكبرى ضرورية فيحتاج الى الدليل والدليل عليه يجب ان يكون من الجليات فاثباتها يتوقف
على كبرى اعم منها او مساوية والكلام فيه كالكلام في الاول هكذا ثم يكون اثباتها بالقياس الاستثنائي
الا ان في التزام احتياج هذا النوع من الاقتران الى القياس الاستثنائي ليته في جميع موارده بعدا
فان قلت لعل الكبرى الضرورية حدسية او قسم آخر من البديهيات يتوقف على ملاحظة بعض
المفهومات من جملتها اللزوم بين الاكبر ومفهوم الاوسط بدون استحضارها لا كسب او حصول العلم
بهذا اللزوم يمكن ان يكون لازما لا بطريق الكسب فنقول ح يمكن ان يكون الكبرى الضرورية موقوفة
على العلم باستلزام الاوسط للاكبر فاية مانع في الباب ان لا يكون اولية ولا محذور فيه او يكون مستلزما
له لا بطريق الكسب ح لا يكون نظريا لان اللازم البديهي لا بطريق الكسب بديهي ولا يكون شيء
من ذلك فيما نحن فيه لفرض عدم بداهة شيء من اللزومات قلت على الاول لا يكفي العلم بلزوم
الاكبر لمفهوم الاوسط لعدم استلزامه له ووجوب استلزام المبادي الحدسية وغيرها للمطلوب
بل لا بد من توقفه على معلوم آخر غيره والتزامه لا يخلو من مشاقة والتزام ليته بعيد ويمكن فرض ذلك

في التجربيات بانه نوع صفة من الصفات مستتبعة لحكم من الاحكام لا يمكن ان يكون ذلك الحكم مستندا الى
تلك الصفة لعدم صلاحيته لعدم الحكم فيتحدس منه الى انه مستند الى الذات ولا يعلم الذات الا بهذه
الصفة فعند العلم بكون الذات فيمكن ان يعرض الشك في ثبوت الحكم له فيعلم بضم هذه المقدمة التجربية
الضرورية الى صغرى سهلة الحصول ثبوت الحكم للذات بالقوة ويمكن ان يعرض ان يكون الصغرى ضرورية ولا يعلم
تلك الضرورة مثلا اذا رأينا الدواء المعروف بالاهليلج ولم نعلم منه الا الاسم والكيفيات المذوقة
والمحسوسة من الشكل واللون وجربناه وعلمنا انه له خاصية كذا فيحصل لنا قضية تجربية كلية هي
ان كل شيء مسمى بالاهليلج يكون له هذا الشكل واللون وعين له خاصية كذا بالقطع امكان ان
تختلف هذه العوارض والاسم في شيء آخر لا يكون له تلك الخاصية فاذا علمنا حقيقته بدون العلم بان
هذه الحقيقة للشيء الذي علمناه بالصفات المذكورة يمكن عروض الشك في كون تلك الخاصية له وبضم
القضية التجربية يحصل المطلوب بدون الاحتياج الى ملازمة اخرى هذا كله توضيح للمتن وتقوية له وقد
اعترض الشارح العلامة لنيته على الدليل وصورته المحشي الشريف بانا لا نسلم انه لو كان الخارج هو الوسط
يكون الحكم بلزومه للماهية محتاجا الى وسط آخر انما يكون كذلك لو كان لازما للماهية لم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا يثبت ثبوته للماهية وح يجوز ان يكون اللازم ذاتيا للوسط فينتظم قياس من صغرى مطلقة
وكبرى ضرورية فينتج ضرورية وقد اجاب عن الاعتراض بعض الفضلاء المعاصرين بان الشارح والمحشي
خلطا المشروطة بالضرورية لان اللازم لا يمكن ان يكون ذاتيا لذات الوسط والا يلزم خلاف
الفرض بل المفهوم وح يصير الكبرى مشروطة لا ضرورية فلا ينتج الضرورية انتهى قال الاستاذ دام ظله
اقول كانه زعم ان الغرض من فرض كون اللازم ذاتيا للوسط ان يكون له مدخل في كون الكبرى ضرورية
ولذا اجاب بانه لا يجوز ان يكون ذاتيا لذات الوسط والا يلزم خلاف الفرض وكونه ذاتيا للمفهوم
الاوسط غير مفيد اذ غاية ما يلزم منه لزومه للمفهوم ولا يلزم منه لزومه للافراد اذ المفهوم ليس
بلازم للافراد على ما هو المفروض ثم يلزم منه ان يكون الافراد متصفة باللازم بشرط اتصافها
بالاوسط وح يصير الكبرى مشروطة فلا ينتج الضرورية كما هو المطلوب وليس كذلك بل ضرورية الكبرى

لعلية

اعني مولانا خليل الدين العزيز سيدي رحمه الله تعالى

اعني فاضل جمال الدين محمد الشيرازي دام ظله

انما هو

انما هو بالفرض اذ المفروض ان الاكبر لازم للاصغر والغرض من فرض الذاتية انه لو كان عينيا يبطل
الحمل والاستدلال ولو كان عرضا مفارقا يكون منافيا لضرورة الكبرى ولو كان عرضا لازما يلزم خلاف
الفرض او الشك اقول ذكر ضرورة الكبرى مفروضة نظر لان ذلك انما يتأتى لو انحصرت ذاتي الاوسط
في الاصغر وهو لم يفرض فيما نحن فيه ولا يخفى ان كونه عرضا مفارقا لا ينافي اصل الشك وانما ينافي كليتها
ولعل مراده دام ظله هو ذلك بتقريب ان الكبرى مشروطة فيها الكلية فاراد بضرورتها ضرورة الكبرى
الصحيحة الجامعة لشرائطها ثم قال دام ظله فان قلت كان مراده ان اللازم ان كان ذاتيا للافراد
يلزم خلاف الفرض وان كان عرضيا فالحكم في الكبرى ان كان بديهيا يلزم ايضا خلاف الفرض اذ قد حكم
على ملزوم بلازمه الخارج بديهة من غير وسط وان كان نظريا يحتاج الى دليل آخر وبهذا ظهر
انه لا يصلح توجيها للجواب المذكور اذ على هذا يصير حديث المشروطة لغوا محضا فاسد لتيقن لانا نختار
الشق الثاني ولا نسلم لزوم خلاف الفرض لان معنى اللزوم بغير وسط لاي شيء كان انه اذا تصور
ذلك الشيء بنفسه او باقرانه حكم العقل باللزوم بلا وسط ولا يمكن حكم العقل باللزوم بلا وسط ما لم يتصور
تصورا بعنوان آخر وهو ظ كيف ولو كان كذلك لكان جميع اللوازم بغير وسط ولان احتاج الحكم
باللزوم في بعضها الى ترتيب قياسات عديدة لان الحكم في الكبرى الاخيرة بديهي البتة مع ان
الاصغر داخل في الموضوع وبطلانه غير مشتبه على من له ادنى تحصيل وح نقول لزوم حكم العقل
باللزوم بغير وسط ان كان بالنظر الى ماهية الاوسط فالاكبر ليس لازما له بالمعنى الذي كلامنا فيه
اذ ليس خارجا عنه وان كان بالنظر الى ماهية الاصغر فليس كذلك اذ بمجرد تصوره لا حكم عليها بالاكبر
بل لا بد من ادراجها تحت الاوسط ثم الحكم عليها والحكم عليها بديهة في الكبرى في ضمن افراد الاوسط
حال كونها متصورة بذلك العنوان لا يجدي نفعا كما عرفت اقول فيه تأمل لانه على هذا توجيه لا يصير
حديث المشروطة لغوا محضا لانه يصير حاصل الكلام ان المشروطة انما يتبين على لزوم الاكبر الذي
هو ذاتي للاوسط لو هو يكون بديهيا على ما تقرر ان لزوم الشيء لما هو ذاتي له بديهي فعلى تقدير
اخذ الكبرى مشروطة لا يتوجه هذا الكلام لكن يبقى عدم انتاجها ضرورية ولو اخذ ضرورية توجه هذا

مفارقا ان كونه عرضا مفارقا للكلية الكبرى الضرورية ينافي على التقدير الذي تسليم على ما ستعرف عند بيان حكم الاحتمالات الثانية من الاحتمالات الاربعة في قوله ولا يخفى ان كونه عرضا مفارقا ينافي كليتها يريد ان الغرض من فرض الذاتية ما هو خلاف الفرض

فكلامه في قوة التردد الا انه صرف احد شقيه اكتفاء واعتمادا على ظهوره فلا لغو اصلا ثم قال دام ظله
فان قلت المفروض ان الواسط عرض مفارق فكيف يصير سببا لثبوت الاكبر للاصغر قلت هو عين المتنازع
لا علة الثبوت في الواقع كما ذكره المحشي العلامة ولا بعد في ان يكون العلم باتصاف شيء بالفعل
سببا لانتقال الذهن الى ضرورة اتصافه بوصف آخر ما دام ذاته موجودا مثلا نقول ان الكون
في حيز خاص وان لم يكن لازما للانسان مثلا لكنه يستلزم ضرورة التحيز اي لانه كونه في المكان
الخاص انما يستلزم جسميته لانه غير الجسم لا يمكن ان يكون كائنا في المكان والجسمية يستلزم ضرورة
التحيز وح نقول يمكن ان يكون ثبوت الكون على وجه الارض للانسان حينا ويكون الملازمة التي
بين الكون على وجه الارض وبين ضرورة ثبوت التحيز المطلق الذي هو ذاتي في الواقع لما هو موصوف به
بالفعل بديهية العقل غير محتاجة الى الواسط فينتظم قياس على وفق ما نحن فيه بان يقال كل انسان
كائن على وجه الارض بالفعل وكل كائن على وجه الارض متحيز بالضرورة ينتج كل انسان متحيز بالضرورة اقول
قوله دام ظله ويكون الملازمة التي بين الكون على وجه الارض اي يشعر بانه يلزم فيما نحن فيه ان يكون
الاكبر لازما لمفهوم الاوسط ويجب ان يكون ذلك اللزوم معلوما بل يجب ان يكون لزومه للافراد ولازما لثبوت
مفهوم الاوسط او هو عين الحكم الذي هو الكبرى ولهذا اورد السؤال اخيرا واجاب عنه حيث قال فان
قلت لا بد ان يكون حصول الاوسط بالفعل مستلزما لثبوت الاكبر بالضرورة والا لم يكن الحكم العقلي مطابقا
ولا شك ان مجرد كون اللازم ذاتيا للاوسط لا يستلزم ذلك بل غايته ما لزم منه حصول الاكبر بالضرورة بشرط
حصول الاوسط فرجعت القضية الى المشروطة كما ذكره المجيب فقد تحقق لزوم بين شيئين لا يكون معياره
الذاتية والمفروض انه وجده العقل بديهيا بلا واسط فيلزم خلاف الفرض قلت المفروض ان اللازم
بين الشيء وخارجه لا يمكن ان يجده العقل بلا واسط وهذا لا ينافي ان يجد العقل اللزوم بين الشيء وذاتيه
بلا واسط وان لم يكن ذلك اللزوم باعتبار الذاتية فصعب ولا تخبط انتهى اقول اعلم ان توهم
الاتحاد ساقط لا ينبغي ان يتعرض له وقد عرفت انه بما حققنا لك ان الكبرى الضرورية مما يمكن صدقه
وصحته والعلم به بدون ملازمة بين مفهوم الاوسط وبين الاكبر وبين ثبوته وضرورة ثبوت الاكبر

لافراده

الزوم

لافراده والعلم بها ولا يخفى ما في قوله والا لم يكن الحكم العقلي مطابقا اذ انما يكون الاستدلال به لو كان
الاتحاد بينه وبين مضمون الكبرى او لزومه له بان يكون صدق الكبرى مستلزما له وليس كذلك اذ صدق الضرورية
لا يستلزم امتناع تحقق المفهوم فيما لا يتحقق فيه الاكبر وهو ضروري ومعلوم من مختصر الكشف الميزان
انما يمكن الاحتمال في استلزام العلم بها للعلم به بل هو عين النفس وعند التأمل الصحيح اذ تصور احدهما
منفكا عن الآخر وانفكاك التصديق ايضا لا يشك فيه بعد التأمل فيما سبق ومع ذلك يرد ان
اللزوم المعتبر بين ضرورة ثبوت المحمول لافراد الموضوع وبين ثبوت عنوان الموضوع في الجملة لزوم
امر خارج لما هو خارج عنه لانه نفس المحمول وان كان ذاتيا لعنوان الموضوع لكن ضرورة ثبوته لافراد
الموضوع غيره ولا دخل له به ثم اللزوم بين الشيئين انما يعتبر باعتبار ثبوتهما ولا بعد في ثبوتهما
لازمين على وجه ضرورة ثبوت احدهما لافراده الآخر وبين ما ذكر بون بعيد فان قلت
لعل المعترض يقول ان ذلك خارج عن موضع النزاع بان يخصص النزاع بخارج لم يكن متعلقا بالذات اما
مطلقا او بهذا التعلق قلت بل المستدل ان يجعل المثال هذا داخلا في اللازم الخارج دفعا للاعتراض
على نفسه وليس بالمنع والتخصيص منصب المعترض بل منصب المستدل في هذا المقام فظهر بهذا التحرير ان
الشك والمحشي لو كانا متفطنين بما ذكرنا لم يخصصا الكلام بالعرض المفارق في الصغرى والذاتي
في الكبرى فاما ان يكونوا خلطوا بين المشروطة والضرورية او تخيلوا ما ذكره دام ظله وعلى التقديرين
لا يخ الكلام عن شيء ثم انه عثرت على ما اورده الفاضل المعاصر في بعض الحواشي المسندة اولا
اجاب فيه عنه بان اختيار انه ذاتي لما صدق عليه الاوسط ولا يلزم منه ان يكون ذاتيا لنفس
الاصغر بل اللازم كونه ذاتيا لافراده وهو لا يستلزم الاول فلا ينافي اللزوم هذا وانت خبير
بفساده بادنى تأمل فليتأمل وتفصيل المقام ان كلا من الحدود الثلثة لو كان متحدا مع
الآخر لم يتصور اللزوم وكذا لو كان كل من الاكبر والاوسط ذاتيا للاوسط والاصغر فاما ان
يكون الاوسط ذاتيا للاصغر والاكبر لازما للاوسط او عرضا مفارقا له او يكون الاوسط
لازما للاصغر والاكبر لازما او ذاتيا او عرضا مفارقا او يكون الاوسط عرضا مفارقا للاصغر

[illegible]

والاكبر لازما للاوسط او ذاتيا او عرضا مفارقا فهذه ثمانية احتمالات ففي الاول يمكن ان يؤخذ
الصغرى ضرورية وان لم يكن محتاجا اليه وكذا الكبرى ولا يلزم الحكم بلزوم الاوسط لجواز ان يجوز
العقل تحققه في شيء آخر اما ما يكون ذاتيا له او عرضيا بدون الاكبر لا ينافي ذلك كونه علة
للانتقال لا ضرورة ثبوت الاكبر لما ثبت له كما سبق وعلى الثاني ايضا يمكن اخذ الصغرى ضرورية وكذا
الكبرى بان يجوز في الواقع تحققه في شيء لا يتحقق فيه الاكبر لكن يجوز تحقق الاكبر فيما ثبت له الاوسط
ضروريا ويعلم ذلك عند ملاحظة الاوسط وعلى الثالث لا يمكن اخذ الصغرى ضرورية لان الموضوع
انه نفس الملزوم الذي يكون اللزوم بالنسبة الى افراده نظريا عند ملاحظته به لان الملزوم من النتيجة
نظرية فيجب ان يؤخذ دائمة او مطلقة ويمكن اخذ الكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق مفهوم الاوسط
في شيء لا يتحقق فيه الاكبر وعلى الرابع الصغرى كالثالث والكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق الاوسط
في شيء لا يكون الاكبر ضروري الثبوت له وعلى الخامس الصغرى ايضا كذلك والكبرى ضرورية مع جواز ان يتحقق
الاوسط في شيء لا يتحقق فيه الاكبر وتجويزه وعلى السادس الصغرى مطلقة او دائمة ايضا والكبرى ضرورية
مع تجويز ان يتحقق الاوسط في شيء لا يتحقق فيه الاكبر وعلى السابع وهو الاحتمال الذي ذكره الشارح
ارتضاه المحشي الصغرى كذلك ايضا والكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق الاوسط في شيء لا يكون الاكبر ضروري
الثبوت له وعلى الثامن الصغرى بحالها والكبرى ضرورية مع جواز ان يتحقق الاوسط في شيء لا يتحقق فيه
الاكبر ومع تجويزه والمراد من الجواز في كل ما ذكر من الاقسام هو الامكان لا الاحتمال ومن التجويز ايضا
العلم بالامكان واحتماله لا احتمال الوقوع بقرينة الكلام في العينية فان تركب مع الذاتية فبيّن وان تركب
مع غيره فان كان الاوسط عين الاصغر فبيّن ايضا وان كان الاوسط عين الاكبر فيه كلام اذ من الجائز
ان يحمل الاوسط على الاصغر باحد من الوجوه الصحيحة ثم يؤخذ الكبرى ضرورية ومضمونها ان ما ثبت له
الموضوع بالفعل ثبت له بالذات ويكون ثبوته له بالفعل علة للعلم بثبوته له بالذات وامتناع عكسه وبطلان الحمل
وعدم الفائدة كذلك وانما يسلم فيما اتحد جهتي عقد الوضع والحمل فلنتأمل فيه فرغ عن تسويده حسن
محمد الشيرواني عفا الله تعالى عنه وكتبه في ثامن عشر شهر شعبان المعظم لسنة الف ومائة بعد الالف حامدا مصليا مستغفرا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام سراج الملة والدين محمد بن محمد بن عبد الرشيد
السجاوندي تغمده الله بغفرانه ورضوانه من ضرب جنسا واحدا
في جنس واحد كفاه ضرب واحد ويحتاج في ضرب الجنس الواحد
في جنسين الى ضربين وفي ضرب جنس في ثلثة اجناس الى ثلثة
ضربات وفي جنسين في جنسين الى اربع ضربات وفي جنسين
في ثلثة اجناس الى ست ضربات وفي ضرب ثلثة اجناس في ثلثة اجناس
الى تسع ضربات وعلى هذا القياس يكون عدد الضربات كمبلغ ضرب
عدد الاجناس في عدد الاجناس مثاله انك اذا اردت ضرب
مائة وخمسة عشر في مائة وعشرين فالمائة والخمسة عشر ثلثة
اجناس احاد وعشرات ومآت فالمائة والعشرون جنسان
مئات وعشرات فاذا ضربت اثنين في ثلثة يكون ستة فعلمت
بذلك انه لا بد من ضرب احدهما في الاخر من ست ضربات وهذا
كله على طريق البسط واما على الاختصار فله طريق نذكر بعضها ان شاء
الله تعالى اختصارا في الضرب اذا اردت ان تضرب خمسة في عدد

نصف

نصف ذلك العدد فما كان فخذ لكل واحد منه عشرة ولكل عشر مائة
ولكل نصف واحد منه خمسة مثاله كما انك اذا اردت او قيل لك خمسة
في ثلثة عشر في نصف ثلثة عشر وهو ستة ونصف فخذ لكل واحد منها
عشرة والنصف خمسة فيكون خمسة وستين وهو المبلغ واذا اردت
ضرب خمسة عشر في عدد فزد على العدد نصفه فما بلغ فخذ لكل واحد
منها عشرة ولنصف الواحد منها نصف العشرة مثاله اردنا ضرب خمسة
عشر في خمسة عشر زدنا على الخمسة نصفها فصار سبعة ونصفا فخذ
لكل واحد منها عشرة وللنصف نصف العشرة وهو خمسة فصار المبلغ خمسة
وستين وانما فعلنا بذلك لان خمسة عشر مثل خمسة ثلاث مرات
وفي ضرب خمسة اخذنا نصف ذلك فههنا اخذنا مثله ومثل نصفه
واذا اردت ضرب عشرة في عدد فخذ جميع ذلك فاجعل لكل واحد
عشرة وعلى هذا القياس يعتبر فيما زاد واذا اردت ضرب عشرين
في عدد فخذ خمس ذلك العدد فاجعل لكل واحد منها مائة وخمس الواحد
من المائة واذا اردت ضرب خمسين في عدد فخذ نصف ذلك فما كان
فخذ لكل واحد منه مائة وللنصف نصف المائة وان ضربت خمسة

وعشرين في عدد فخذ ربع ذلك العدد فما كان فخذ لكل واحد منه
مائة ولربع الواحد ربع المائة **اختصار آخر** اذا اردت ضرب عدد في عدد
فخذ بعد العددين من العدد الذي يليه والقدر من العدد الاخر فاضربه
في ذلك العقد المختار واحفظ المبلغ ثم اضرب احد العددين في الاخر
وزد مبلغ ما بقي على المحفوظ فما بلغ فهو المبلغ **مثاله** اردنا ضرب
اربع عشرة في ستة عشر والقينا من احدهما بعدما بين احدهما وبين
العشرين من الاخر فكان الباقي عشرة فضربناها في العشرين فبلغ
مائتين ثم ضربنا احاد احد المضروبين وهي اربعة في احاد الاخر
وهي ستة صار اربعة وعشرين وضممناها الى المائتين صار مائتين
واربعة وعشرين فهو المبلغ وان شئنا اخذنا ما بين احدهما
وبين العقد الذي دونه وزدناه على الاخر وضربنا المبلغ في العقد
الذي دونه وحفظنا المبلغ ثم ضربنا احد الاحادين في الاخر
فزدناه على المبلغ المحفوظ فما بلغ فهو المبلغ **اختصار آخر** وهو ان
تجمع بين العددين وتاخذ نصف المبلغ وتضربه وتحفظ مبلغه ثم
اضرب نصف التفاوت بين العددين في مثله وانقص مبلغه من المبلغ

فما بقي

فما بقي فهو المطلوب **مثاله** اذا اردنا ضرب ستة عشر في اربعة وعشرين
فجمعناهما واخذنا نصف مجموعهما وهو عشرون وضربناها في مثلها وحفظنا
مبلغها وهو اربعمائة ثم اخذنا تفاوت ما بين العددين فكان ثمانية
فضربنا نصفها وهو اربعة في مثلها بلغ ستة عشر فنقصناها من اربعمائة
المحفوظة فبقي منها ثلثمائة واربعة وثمانون وهو المبلغ المطلوب **مثاله**
اذا اردت ضرب عدد في عدد آخر فانسب احدهما الى عقد من العقود
فاذا عرفت نسبته فخذ مثل تلك النسبة من العدد الاخر واجعل كل
واحد منهما مثل ذلك العقد من العدد الاخر وكل كسر منه مثل ذلك العقد
مثاله اردنا ضرب خمسة عشر في ثمانية فان نسبة خمسة عشر الى عشرين
كان ثلثه اربعها فخذ ثلثة ارباع ثمانية وهو ستة واجعل واحد
منهما عشرين فيكون مائة وعشرين واذا اردت ان تعرف مجموع ما ضربت
فاعلم هذا الطريق اذا اردت ان تضرب خمسة في عدد فنصف المضروب
وخذ كل واحد من النصف عشرا فيحصل مقصودك **مثاله** اذا ضربت
خمسة في ثلثين فنصف الثلثين فيكون خمسة عشر فخذ كل واحد
منه عشرا فيكون مائة وخمسين فيستقيم اصلنا واما اذا اردت

ان تضرب ستة في عدد فنصف مضروبك وخذ كل واحد
منه عشرا وضم اليه مثل مضروبك فيحصل مقصودك مثاله
اذا ضربت ستة في اربعة فنصف الاربعة فيكون اثنين فخذ
كل واحد منه عشرا وضم اليه اربعا فيكون اربعة وعشرين
اما اذا ضربت الاحاد في الاحاد فانظر لو ضممت احدهما الى الآخر
هل يزيد من العشرة ام لا فان زاد من العشرة فخذ ما فوق العشرة
لكل واحد منه عشرا ثم خذ من كل واحد منهما ما نقص من العشرة
فاضرب احدهما في الآخر فيحصل مقصودك مثاله اذا ضربت
ثمانية في سبعة ضم الثمانية الى السبعة فيصير خمسة فخذ ما فوق
العشرة كل واحد عشرا ثم خذ من الثمانية ما نقص من العشرة وهو
اثنان فاضربه فيما نقص من العشرة في السبعة وهو ثلثة
فيصير ستة ثم ضمه الى ما فوق العشرة وهو خمسون فيصير
ستة وخمسين واذا اردت ان تضرب خمسة عشر في عدد
فضم الى مضروبك مثل نصف مضروبك ثم خذ واحد منه
عشرا فيحصل مقصودك مثاله اذا ضربت خمسة عشر في ستة عشر

وضممت الى ستة عشر ثمانية فيصير اربعة وعشرين فخذ
كل واحد منه عشرا فيصير مائتين واربعين واذا اردت
ضرب ستة عشر في عدد فضم الى مضروبك مثل نصف مضروبك
وخذ كل واحد منه عشرا ثم ضم الى مجموعه مثل مضروبك فيحصل
مقصودك مثاله اذا ضربت ستة عشر في ستة عشر وضم
الى مضروبك نصفه وهو ثمانية فصار اربعة وعشرين
وخذ كل واحد منه عشرا ثم ضم اليه مثل مضروبك وهو ستة
عشر فيصير مائتين وستة وخمسين والله اعلم مسئلة اذا اردت
ان تعرف وقوع الحدات الفاسدات في مقابلة الحدات الصحيحات
فطريقه ان ياخذ المسئول يمينك مثاله لو كان المسئول خمسا
اخذنا المسئول ثم قلنا الاثنين منها الى اليسار فقد بقي
في اليمين ثلثة ثم ضعفنا ما في يسارنا بعدد ما بقي في يميننا
وفي يسارنا اثنان ضعفناها ثلث مرات ضعفناها مرة
فصار اربعة ثم ضعفنا الاربعة صار ثمانية ثم ضعفناها
صار ستة عشر فالخمسة من المبلغ حدات صحيحات والباقي منها

فاسدات **مسئلة** امراة واحد تحل في ليلة واحدة لثلثة
رجال صورته امراة كانت حاملة فطلقها زوجها في اول
الليلة ثم وضعت حملها بعد فانقطع دمها في ساعة فتزوجت
لثاني فدخل بها ثم ارتدت وفارقت بالردة ثم اسلمت
فتزوجت لزوج آخر في تلك الليلة والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم ان الحساب له اربع منازل احاد وعشرات ومئون والف اما الاول فمن الواحد الى التسعة واما
العشرات فمن العشرة الى تسعين واما المائون فمن المائة الى تسعمائة واما الالوف
فمن الالف الى تسعة الاف ثم يقع احد التكرار **ثم اعلم** ان ضرب الصحاح في عشرة اوجه
احاد في الاحاد واحاد في العشرات واحاد في المائين واحاد في الالوف والعشرات
في العشرات والعشرات في المائين والمائين في الالوف والالوف في الالوف **اما الاحاد**
في الاحاد فاذا ضربت الواحد في الواحد يكون واحدا واذا ضربت الواحد في الاثنين يكون
اثنين واذا ضربت الاثنين في الاثنين يكون اربعة واذا ضربت الثلثة في الثلثة
يكون تسعة واذا ضربت الاربع في الاربع يكون ستة عشر واذا ضربت الخمسة

٥٤٠٥

في الخمسة

في الخمسة يكون خمسة وعشرين واذا ضربت الستة في الستة يكون ستة وثلثين
واذا ضربت السبعة في السبعة يكون تسعة واربعين واذا ضربت الثمانية
في الثمانية يكون اربعة وستين واذا ضربت التسعة في التسعة يكون احدا
وثمانين واذا ضربت العشرة في العشرة يكون مائة واذا ضربت الاربعة في الخمسة فذ
اربعة فيكون ستة عشر وبقي منها واحد في الاربعة فضم اليها فيكون عشرين
واذا ضربت خمسة في ستة فذ خمسة في خمسة فيكون خمسة وعشرين
وبقي منها واحد في الخمسة فضم اليها فيكون ثلاثين واذا ضربت ستة في ثمانية
فذ ستة في ستة فيكون ستة وثلاثين وبقي منها اثنان في ستة فيكون
اثني عشر وضم اليها فيكون ثمانية واربعون **واما الاحاد في العشرات** الاصل في
هذا الباب ان تاخذ كل واحد عشرة وكل عشرة مائة فاذا قيل لك كم واحد في
عشرين فقل عشرين واذا قيل لك كم اثنين في عشرين فارجع الى الاحاد
في الاحاد واضرب الاثنين في الاثنين فيكون اربعة فخذ كل واحدة عشرة
فيصير اربعين واذا قيل لك كم سبعة في ثمانين فارجع الى الاحاد في الاحاد
واضرب سبعة في ثمانية فيكون ستة وخمسين فخذ مكان كل واحد
عشرة فيصير خمسمائة وستين واذا قيل لك خمسة في ستة عشر فالاصل

في العشرة م

اربعة في اربعين فارجع الى الاحاد وهو اربعة في اربعة فيكون ستة عشر
فخذ مكان كل واحد عشرة فيصير مائة وستين واذا قيل لك كم مرة

فيه لم تضرب خمسة في عشرة فيكون خمسين ثم تضرب في ستة فيكون ثلثين
فجملته يكون ثمانين واذا قيل لك كم ثمانية في سبعة عشر فسبيلك ان تضرب ثمانية
في سبعة فيكون ستة وخمسين فجملته يكون مائة وستة وثلثين **واما الاحاد**
في آحاد الاصل في هذا الباب ان تاخذ كل واحد مائة وكل عشرة الفا فاذا قيل كم واحد
في مائة فقل مائة واذا قيل لك كم اثنين في مائتين فارجع الى الاحاد في الاحاد
واضرب اثنين في اثنين فيكون اربعة فخذ مكان كل واحد مائة واذا قيل لك كم
خمسة في خمسمائة فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في سبعة فيصير خمسة
وثلثين فخذ مكان كل واحد مائة فيصير ثلثة آلاف وخمسمائة واذا قيل لك كم ثمانية
في ثمانمائة فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب ثمانية في ثمانية فيصير اربعة وستين
فخذ مكان كل واحد مائة فيصير ستة آلاف واربعمائة **واما الاحاد في الالوف**
الاصل في هذا الباب ان تاخذ كل واحد الفا وكل عشرة عشرة آلاف فاذا قيل
لك كم واحد في الالف فقل الف واذا قيل لك كم اثنين في اثنين والف فقل الفين
واذا قيل كم اثنين في الفين فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب اثنين في
اثنين فيكون اربعة فخذ مكان كل واحد الفا فيصير اربعة آلاف وعلى هذا القياس
واما العشرات في العشرات الاصل في هذا الباب ان تاخذ كل واحد مائة وكل عشرة

واما الاحاد في الالوف

الفا فاذا قيل لك كم عشرين في عشرين فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب اثنين
في اثنين فيصير فخذ مكان كل واحد مائة فيصير اربعمائة وان قيل كم خمسين في خمسين
فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في خمسة فيصير خمسة وعشرين وخذ مكان
كل واحد مائة فيكون الفين وخمسمائة فان قيل كم خمسين في خمسين فارجع الى
الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في خمسة فيصير خمسة وعشرين وخذ مكان كل
واحد مائة فيكون الفين وخمسمائة فان قيل كم عشرة في احد عشر فالاصل فيه ان تضرب
عشرة في عشرة ثم احدا في عشرة فيصير مائة وعشرة فان قيل كم احد عشر في احد عشر
فالاصل فيه ان تضرب عشرة في عشرة ثم تضرب واحدا في احد عشر وعشرة في واحد
فيصير مائة واحد واعشرين فان قيل كم اثنى عشر في اثنى عشر فالاصل فيه ان تضرب عشرة في
عشرة ثم تضرب اثنين في عشرة ثم عشرة في اثنين ثم اثنين في اثنين فيصير مائة
واربعة واربعين فان قيل كم اربعة عشر في خمسة عشر فيضرب اولا عشرة في عشرة
واربعة في عشرة وخمسة في عشرة واربعة في خمسة فيصير مائتين وعشرة فان قيل كم احد
وعشرون في احد وثلثين فاضرب عشرين في ثلثين واضرب واحدا في عشرين وواحدا
في ثلثين والواحد في الواحد فيصير الجملة ستمائة واحد وخمسين فان قيل كم خمسة
عشرين في ستة وستين فاضرب اولا عشرين في ستين ثم اضرب خمسة في ستين

ثم ستة وعشرين ثم خمسة وستة فيكون الجملة الف وستمائة وخمسون واما
العشرات في الآحاد الاصل في هذا الباب لمن تاخذ كل واحد الفا وكل عشرة عشرة الاف
فان قيل لك كم عشرة في مائتين فقل العين وان قيل كم عشرين في مائتين فارجع
الى الاحاد واضرب اثنين في اثنين وخذ مكان كل واحد الفا فان قيل كم ثلثين في اربعمائة
فارجع الى الاحاد واضرب ثلثة في اربعة وخذ مكان كل واحد الفا فيصير اثنا عشر
الفا فان قيل كم اربعة واربعين في اربعمائة وستين فاضرب اربعة في اربعة فيصير ستة عشر
فخذ مكان كل واحد الفا ثم اضرب اربعين في ستين فيكون الفين واربعمائة ثم اربعة في
اربعمائة فيكون الفا وستمائة ثم اضرب اربعة في ستين فيكون مائتين واربعين
فيصير الجملة عشرين الفا ومائتين واربعين واما العشرات في الالوف الاصل في
هذا الباب لمن تاخذ كل واحد عشرة الاف وكل عشرة مائة الاف فانه اذا اردت
ان تضرب عشرين في الفين فارجع الى الاحاد واضرب اثنين في اثنين
وخذ مكان كل واحد عشرة الاف فان قيل كم اربعين في ثلثة الاف فاضرب
اربعة في ثلثة فيصير الجملة مائتان وعشرين الفا واما المات في المات
فان قيل كم مائة في مائة فقل عشرة الاف وان قيل كم مائة في مائتين فارجع الى الاحاد
في الاحاد واضرب اثنين في اثنين فيصير اربعة فخذ مكان كل واحد عشرة الاف

فيصير

فيصير اربعين الفا وان قيل كم سبعمائة في سبعمائة فارجع الى الاحاد واضرب سبعة في سبعة فيكون
فيكون تسعة واربعين فخذ مكان كل واحد عشرة الاف فيصير اربعمائة الف وتسعين الفا
وانما على هذا الترتيب واما المات في الالوف الاصل في هذا الباب لمن تاخذ كل واحد مائة
الف فان قيل كم ثلثمائة في اربعة الاف فاضرب ثلثة في اربعة وخذ مكان كل واحد مائة
الف فتصير الجملة الف الف فاضرب وما تيسر الوقوف انما على هذا الترتيب واما الالوف
في الالوف الاصل في هذا الباب لمن تاخذ كل واحد الف الف فانه ان قيل كم الفين في
الفين فاضرب اثنين في اثنين فيصير في الجملة اربع مرات الف الف وفيما ذكرناه
كفاية لنوع الفرائض والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال العلامة السبزواري قدس سره في كفايته في الفقه المبحث الاول في محرم
المكتسب وهو انواع منها الميتة والخمر والخنزير والمحرم ذكر الغناء وهو مد الصوت المشتمل
على الترجيع المطرب على ما ذهب اليه بعضهم وبعضهم اقتصر على الترجيع وبعضهم على الاطراب من غير ذكر الترجيع
لعل الاطراب والترجيع مجتمعان غالبا وقيل لا يستلزم غناء عرفا وان لم يستلزم على القولين الا
خلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة والاخبار الدالة عليه متظافرة وصرح المحقق وجماعة ممن

تأخر عنه تحريم الغناء ولو كان في القرآن لكن غير واحد من الاخبار يدل على جوازه بل استحبابه في القرآن
بناء على دلالة الروايات على حسن الصوت والتحزين والترجيع في القرآن والغناء شيئان مباينان
لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام اهل اللغة وغيرهم وقد نقلناه في بعض رسائلنا
ففي مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام ان القرآن نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن وعن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقرأ كما يقرأ الناس وعن زرارة اذا وقفت بين
يدي الله فقف موقف العبد الذليل الفقير واذا قرأت التوراة فاسمعها بصوت حزين وفي رواية
عبد الله بن سنان اقرؤا القرآن بالحان العرب واصواتها وفي رواية النوفلي عن ابي الحسن عليه السلام
قال ذكرت الصوت عنده فقال ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن فربما مر به المار
فصعق من حسن صوته وان الامام لا يظهر من ذلك شيئا لما احتمله الناس من حسن الحديث
وفي رواية عبد الله بن سنان عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان من اجمل الجمال الشعر الحسن ونغمة
الصوت الحسن وفي رواية عبد الله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله لكل شيء حلية وحلية القرآن
الصوت الحسن وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله عليه السلام ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت وفي رواية
اخرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليه احسن الناس صوتا بالقرآن وكان
السقاؤون يمرون فيقفون ببابه يستمعون قراءته وفي رواية اخرى لا تكلفوا عن قوة
عن ابي بصير قال قال لي ابو جعفر عليه السلام اذا قرأت القرآن فرفعت صوتك جاءك الشيطان

فقال يا ابا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين اسمع اهلك وعن ابي جعفر عليه السلام رجع بالقرآن
صوتك فان الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا وروى معوية بن عمار في الصحيح قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل لا يريد ان يسمع شيئا من الدعاء والقرآن حتى يرفع
صوته حتى يسمعه اهل الدار وان ابا جعفر عليه السلام كان احسن الناس صوتا بالقرآن فكان
اذا قام من الليل قرأ رفع صوته فمر به مارة الطريق من السقائين وغيرهم فيقفون يستمعون لحسن
قراءته وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا قال هو ان
تتمكث فيه وتحسن به صوتك وعن الحسن بن عبد الله التميمي عن ابيه عن الرضا عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حسنوا القرآن باصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا وعن
دارم بن قبيصة عن الرضا عليه السلام عن آبائه مثله وفي الفقيه سئل رجل علي بن الحسين عليهما السلام
عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد
والفضائل التي ليست بغناء فاما الغناء فمحظور وفي رواية عبد الله بن سنان ايام
لحون اهل الفسق واهل الكبائر وسيجيء من بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية
والنوح لا يجاوز حناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم وفي بعض الروايات ذكر
اشراط الساعة ويتغنون بالقرآن وارتكاب الناس وبالجملة هذه الاخبار ما عدا الاخير منها
يجتمع مع القول بتحريم الغناء يحتاج الى تكلف بين وشيخ ابو علي الطبرسي رحمه الله قال
في كتاب مجمع البيان الغناء الساذج ذكر ما يستحب القارئ من تحسين اللفظ وتزيين الصوت بالقراءة

ونقل روايات من طريق العامة حتى نقل رواية عبد الرحمن بن الثابت قال قدم علينا سعد بن ابي
وقاص فاتيته مسلما عليه فقال مرحبا بابن اخي بلغني انك حسن الصوت بالقرآن قلت نعم والحمد لله
قال فانه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ان القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابكوا
فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا وقال بعضهم معنى استغنوا
واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه انتهى وهذا يدل على ان تحسين الصوت بالقرآن
والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك مكروه فيه والغناء وكلام السيد المرتضى في الدرر
لا يكون على استحباب ذلك في الكتاب باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن واورد اكثر الاخبار المذكورة
وانت تعلم طريقة القدماء وجمع فيكم يجمع بين هذه الاخبار والاخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء
بوجهين احدهما تخصيص تلك الاخبار بما عدا القرآن وحمل ما يدل على عدم التغني بالقرآن على قراءة
تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم وثانيهما ان يقال المذكور في تلك الاخبار الغناء
والمفرد المعرف باللام لا يدل على العموم لغة وعمومه انما يستنبط من حيث انه لا قرينة على ارادة
بعض الافراد من غير تعيين فانه غرض الافادة وسياق البيان والحكمة فلا بد من حمله على الاستغراق
والعموم وههنا كذلك لان الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو في الجواري المغنيات
وغيرهن في مجالس الفجور والخمور وغيرها فحمل المفرد على تلك الافراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد وفي
علة من تلك الاخبار استشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القرآن والدعوات والاذكار
المفروقة بالاصوات الطيبة المذكورة لا سيما في المهيجة للاشواق الى العالم الآخر على تأمل لا يتعارض

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله تعالى

اعلم ادام الله سبحانه تأييدك ان الكر على المشهور بين اصحابنا الف ومائتا رطل بالعراقي
والرطل العراقي ثمانية وستون مثقالا صيرفيا يساوي مقداره ثمانمائة مثقال وثمانون مثقالا
بالمن الشاهي المعروف في بلادنا اصبهان وستة وخمسين مثقالا وثلث مثقال تقريبا او
ما كان كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصفا يبلغ تكسيره اثنين واربعين شبرا او سبعة
اثمان شبر وذهب القميون الى ان الكر الف ومائتا رطل بالرطل المدني اي ما كان كل من طوله وعرضه
مقداره اثنين وخمسين مثقالا ونصف من مثاقيل المذكور وهو اربعة وستون مثقالا تقريبا او ما كان كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار
وثلثة ابساس اثنين وخمسين مثقالا ونصف مثقال صيرفيا من المذكور
عشرة اشبار ونصفا بلا اعتبار التكسير وعن ابن الجنيد ما يبلغ تكسيره مائة شبر وفي رواية عن
الصادق عليه السلام انه سئل عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته
ورواها الشيخ قدس سره في الصحيح عن اسمعيل بن جابر وفي رواية ان الكر ذراعان وشبر في
ذراعين وشبر

اثنين ومائة من وثلثة اثمان من مثاقيل المذكور

الخبر على نوعين متواتر واحاد والاول ما اخبر به جماعة يفيد العلم بنفسه ويتوقف حصول العلم به على ان يبلغوا
حدا في الكثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب في العادة وان يبلغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا مبلغ
عدد التواتر وان يخبروا عما علموه لا ما ظنوه وان يكون المعلوم محسوسا وان يكون المخبر عددا محصورا وقيل بعدد اهل بدر
وقيل بسبعين وقيل باربعين وقيل يتوقف حصول العلم به على ان يكون عددهم غير محصور وان لا يجمعهم مذهب واحد
ولا نسب واحد وان لا يكونوا مجبورين على الاخبار وان يكونوا عادلين ولم يعتبر اكثر المحققين من اصحابنا تلك الشروط
الاربعة وكذلك المتواتر بالمعنى يفيد العلم كشجاعة علي عليه السلم وكرم حاتم وامثالهما وقيل هو العلم
المشترك بين اخبار وردت في الوقايع مختلفة متفقة بما اشترك بينها كالاخبار التي وردت في وقايع
علي بن ابي طالب صلوات الله عليه من قتله مبارزته في صدر بدر واحد وغيرهما فانه يدل على شجاعته التزاما وهو المتواتر
منه وان كانت مفردات اخباره احادا ولا يبلغ شيء من جزئياته درجة القطع

ساخته اند و شیعه از این امر تبری نموده اند و احادیث بر خلاف
این متواتر از ائمه علیهم السلام وارد شده و اعتقاد ایشان آنست
که محالست که حق تعالی امری را اندازد و امری را ظاهر نماید یا اراده
پشیمان شود اما در تحقیق بداء اختلاف کرده اند بعضی گفته اند بداء
بمعنی نسخ است که حق تعالی در زمانی حکمی را مقرر فرماید و بعد از آن
در زمان دیگر آن حکم را برطرف کند و اهل دانش معنی را انکار
کرده اند و این معنی مقتضی پشیمانی و اختلاف علم نیست بلکه در هر زمانی
مصلحت در حکمی از احکام میباشد چون مصلحت متبدل شد حکم نیز متبدل
میشود مثل آنکه در امت حضرت موسی علیه السلام در روز شنبه حرام بود
برای مصلحتی در زمان عیسی علیه السلام چون آن مصلحت برطرف شد حکم
حکم نیز تغییر یافت و شکار شنبه حلال شد و بعضی گفته اند که بداء امور
تکوینی مانند نسخ است در احکام چنانچه نسخ است که حکمی از
شارع رسد و گمان کنیم که آن حکم مستمر خواهد بود و بعد از آن آن حکم
منسوخ گردد و حکم دیگر مقرر شود همچنین در امور تکوینی اگر امری
بحسب علل و اسباب و قرائن احوالی چنان بیاید که مستمر خواهد
بود بعد از آن برطرف شود و نوع دیگر شود آنرا بداء میگویند
مثل آنکه اسمعیل فرزند بزرگتر حضرت امام جعفر صادق علیه السلام

بود و مردم را بظاهر حال گمان آن بود که بعد از حضرت امام خواهد بود
بعد از آن که او برحمت الهی واصل شد مردم دانستند که امامت او
که گمان کرده بودند برطرف شد و امامت بر این حضرت امام موسی ع
ثابت شد و میگویند که این را نیز گفته اند که از کرامات حضرت امام ع
مراد روایتی از احادیث اهل بیت علیهم السلام بر این شکسته ظاهر شده
است که چیز بهور و بعضی از اهل سنت قایل بودند بانکه حق تعالی
هر چیز که در روز اول مقدور فرموده تغییر نمی یابد و خدا هر چه کرده
در روز اول کرده و میگویند ید الله مغلولة یعنی دست بسته است
دیگر کاری نمیتواند کرد و بعضی از حکما گفته اند میگویند که حق تعالی
جمیع مخلوقات را یکدفعه خلق کرده و ما که در زمان داخلیم
پیش از ما ماضی و مستقبل و حال پیدا شد اما پیش خدا که از زمان
خارج است یکجا باشد و تشبیه میکنند بر شتر که الوان مختلفه
داشته باشد و مورچه که بر آن راه رود گاهی در زیر سیاهی
و گاه در زیر سفیدی است و کسی که خارج از زمان است همه نزد
او حاضر است و بدین سبب قایل شده اند که در هیچ امر تغییر
ممکن نیست و عالم را با زمان و زمانیات قدیم میدانند و بعضی
از ایشان قایلند که حق تعالی عقل اول را آفرید و عقل اول عقل دوم

و فلک اول را و هم چنین تا عقل دهم و عقل دهم مدبر عالم است لهذا ائمه علیهم السلام
رد اقوال ایشان کرده اند چنانچه حق تعالی فرموده است کل یوم هو فی شان
تا بدانند که خدا مدبر عالم است و هر ساعت انواع تصرفات در مخلوقات
مینماید و بدعا و تصدق و خیرات و مبرات و صله ارحام عمر و روزی و سایر
تقدیرات تغییر می یابد و لهذا وارد شده است که ما عظم الله بمثل البداء
یعنی تعظیم خدا نشده است بچیزی مانند قایل شدن ببداء زیرا که
خدا را صاحب اختیار در ملک خود میداند و مدبر و متصرف در خلق
خود میداند و در امور خود بجناب او متوسل میشود و ایضا از آیات
و اخبار ظاهر میشود که خدا را دو لوح هست یکی لوح محفوظ که مطابق
علم خداست و در آن تغییری نمیرود و دیگری لوح محو و اثبات که
در آن محو بعضی امور و اثبات امری بعوض آن میشود چنانچه فرموده
که یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب یعنی محو میکند خدا آنچه را
میخواهد و نزد اوست ام الکتاب یعنی نامه که اصل و مادر همه نامها و کتابها
که لوح محفوظ باشد یا لوح محو و اثبات و فرموده است که هو الذی
قضی اجلا و اجل مسمی عنده او است خداوندی که مقدر کرده است

اجلی و اجل نام برده نزد او هست یکی اجل واقعی حتمی است که در لوح محفوظ است و
دیگری اجل معلق است که در کتاب محو و اثبات است مثل آنکه در لوح محو
و اثبات نوشته شده است که عمر زید سی سال است یعنی اگر حال او متوسط باشد
و کارهای بسیار نیک و کارهای بسیار بد نکند مصلحت در آن است که عمر او
سی سال باشد پس اگر تصدقات کند یا صله رحم کند خدا امر میفرماید بملائکه
سی سال را محو کنند و چهل سال بجای آن بنویسند یا آنکه قطع رحم کند یا قسم ناحق
خورد خدا میفرماید که سی سال را محو کنید و بیست سال بنویسید مانند آنکه
بلا تشبیه طبیبی ملاحظه مزاج شخصی کرده و حکم کرده که موافق این مزاج صحت یابد
و چهل سال عمر کند بعد از آن آن شخص بعضی از مقویات مانند فادزهر و عرق
چینی خورد و طبیب بعد از آن اگر بگوید که بچهار سال عمر خواهد کرد یا اگر فصدهای
بیجا و تصرفات ناموافق کرد مزاج را ضعیف کرد و حکیم بعد از آن حکم کرد که
عمر این زیاده از سه سال نخواهد شد کسی حکیم را بدروغ و خطا نسبت نمیدهد
زیرا که حکم اول موافق ظاهر حال او بود اما در لوح محفوظ اگر خدا داند که او
تصدق یا صله رحم خواهد کرد عمر او چهل سال نوشته شده خواهد بود و اگر داند که قطع
رحم خواهد کرد عمر او یا قسم دروغ خواهد خورد عمر او سی سال نوشته شده خواهد بود

و انا فایده این حرف بود در عقل قاصر ما چند چیز است اول ملتفت
شوند بر لطف خدا نسبت بعباد و تاثیر اعمال خیر و شر در اعمار و اقبال
و ارزاق و غیر ذلک و مرجب ترغیب شان اگر در دوم
آنکه بردم با خبار انبیا و رسل و اوصیا علیهم السلام بدانند که اعمال
اشیا مقدر و مقسم امور انبیا در حلیت خیر بس باعث
تشویق بر ترغیب شان در خیرات و صرف همت شان
از شرور و سیئات و لهذا مرویست که ما عبدالله بمثل البداء
یعنی عبادت خدا را بچیزی باعث نشد مثل بدا سیم
آنکه کاهی انبیا و اوصیا خبر میدهند از کتاب محو و اثبات
برای مصلحتی چنانچه اول ترغیب عباد بخیرات مثل آنکه حضرت
عیسی بحواریان داد که در آن شب آن داماد خواهد مرد و نمرد
و بعد از آن در روی فراش او ماری ظاهر شد که سنگی در دهان داشت
برای تصدقی که کرده بود و حضرت رسول صلعم خبر از مردن یهودی
داد و مثل این بسبب تصدق ظاهر شد تحریم امتحان بندگان و
شدید کردانیدن تکلیف ایشان تا ثواب ایشان عظیم تر باشد مثل
آنکه جعفری یا امامی چیزی از کتاب محو و اثبات دهد و بعد از آن

تغییر یابد و فرماید که باشد تا آنکه ضعیف الایمان و قوی الایمان ممتاز
شوند و احادیثی که واقع شده است که خبری که با نبیا و اوصیا آ
رسیده در آن بدا نمیشود شاید مراد آن باشد که آنچه بعنوان حتم
با ایشان رسیده و ایشان بحتم خبر داده در آن بدا نمی باشد و خبر ایشان
دو باب است بعضی را تقیید بحتم میفرمایند و بعضی را نه چنانچه
فرموده اند که ظهور قایم علیه السلام از امور محتوم است و سفیانی
از امور محتوم است و صیحه آسمان از امور محتوم است و همچنین
حضرت امیرالمؤمنین ع فرمود که اگر نه آیه یمحو الله ما یشاء
و یثبت می بود هر آینه خبر میدادم از آنچه واقع شود تا روز قیامت
و هرگاه ایشان خود فرموده باشند که در بعضی از خبرهای
ما احتمال بدا هست و از احادیث ایشان ظاهر شود که
اخبار ایشان محتوم و غیر محتوم میدارد اگر خبری فرمایند
و بعمل نیاید یا تاخیری در آن شود متضمن کذب نخواهد بود
بلکه خبر ایشان مشروط خواهد بود بشرطی یا مراد آن چیز خواهد بود
که در کتاب محو و اثبات چنین نوشته شده است و از فضیل
منقولست که بحضرت امام محمد باقر عرض کردم که خروج قائم ع

را تعیین است حضرت سه مرتبه فرمود که دروغ گفتند آنها که وقت قرار
میدهند بدرستی که موسی ع چیزی نزد خود داشت که بنی اسرائیل روز
وعده را که دیر چیزی روز انقضا نمی شد قوم او گفتند موسی وعده ما را
خلف کرد و اگر دیر آنچه را که در دیر اگر حق شما بگریم و خیال کنید که گفتیم
بلکه بدرستی که گفت خدا و اگر خلاف آن نمی شود بلکه بدرستی که
گفت خدا که ما برابر ثواب داده شویم از مصایب آن شیعیان
و عدم یاس اهل ایمان است چنانچه در قصه نوح ع خبر داده است نزد نوح که بعد
از زمان و چند مرتبه دیر آن تاخیر شد چنانچه آنحضرت علیه السلام شیعیان را بفرج امیدوار
میساختند و خبر احتمال که در سینهای ایشان از جور ظالمان بهم میرسید و مرهم
وعده دولت حق و امید دیر و اگر در آن روز زیاده تاخیر میداد
که قیام قایم ع و انتقام از مخالفان بعد از هزار سال و کمتر یا زیاده
خواهد بود ایشان مایوس میشدند بلکه اگر ایشان از دین برمیگشتند
لهذا در زمان حضرت صادق ع شیعیان صباحا و مساء انتظار فرج
بودند و ثواب میبافتند و امیدوار بودند و بر این ثابت میماندند چنانچه
علی بن نعمان روایت کرده است که حضرت امام موسی ع فرمود که در آن
سال که شیعه را بآن وعده تربیت میکنند و نعمان پدر علی چیزی از شیعیان

بنی عباس بعد وعیا پسرش از شیعیان اهل بیت علیهم السلام بود بتوطین
پسرش گفت که چرا ولایت بنی عباس که خبر دادند بر واقع شد و فرج
شما را که خبر میدهند واقع نمیشود عیسی بن شطیر گفت که آنچه با شما
گفتند هر دو از یکی بود و هر دو را ائمه علیهم السلام خبر دادند و لیکن وعده
شما رسیده بود و شما را که خبر دادند زود واقع شد و وعده فرج
ما هنوز نرسیده است ما را آزمودند تا بیدار شود و راضی میسازند
اگر با میگفتند که فرج شما را نخواهد بود مگر تا صد سال یا صد سال
هر آینه دلها مستکین میشد و اکثر مردم از اسلام بر میگشتند و لیکن گفتند
بسیار نزدیک است و زود خواهد شد برای تالیف دلها مردم و برای نزدیک
کردن دلهای فرج و در توحید و عیون الاخبار روایت کرده است
که حضرت امام رضا ع گفت که یا سلیمان مرو زرع الکلام مکنی از ما
و ان الکلام حق و صواب میفرماید او لم یر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک
شیئا آیا نمی بیند آدمی که ما خلق کردیم او را از پیش و نبود هیچ چیز
و میفرماید هو الذی یبدؤا الخلق ثم یعیده اوست که ابتدا کرد
خلق را پس اعاده میفرماید او را و فرمود که بدیع السموات والارض
نو پدید آورنده آسمانها و زمینها و فرمود که یزید فی الخلق ما یشاء

زیاده میکند در خلق آنچه میخواهد و مصنف که بناطق الانسان فرمودند
اند که او بدن او را از کمال و صفت و احوال خود چون لا و اسه
و بعد هم لا یتوب علیهم و دیگران هستند که تاخیر شده است کار ایشان بدان
او خدا که یا عذاب کند ایشان را یا قبول کند توبه ایشان را و بخشد بر ایشان
و مصنف که و ما یعزب عن ربک مثقال ذرة الا فی کتاب و عمر بن یزید عمر بن
و لم یستثن از عمر او مگر در کتاب نوشته است سلیمان گفت آیا در بدا
چیزی از میان خود و گفته بود روایت کرده حضرت گفت بی بدا
خبر داد از حضرت صادق ع که خدا را دو علم است یک علم مخزون پنهان
که نمیداند آنرا غیر از خودش و از آن بداها میشود و علمی است که
تعلیم کرده است ملائکه و رسولان پس دانایان از اهل بیت پیغمبر تو آنرا
میدانند سلیمان گفت میخواهم از کتاب خدا چیزی بیرون آوری که
دلالت کند بر بدا گفت خدا به پیغمبرش گفت فتول عنهم فما انت بملوم
یعنی اعراض کن از ایشان و بیرون رو از میان ایشان پس تو ملامت
نیستی و ابراهیم در تفسیر فرموده که اسلمه که ایشان را اسلام کند
پس تغییر داد و مصنف و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین سلیمان گفت
زیاده بفرمای تو شوم حضرت فرمود که خبر داد مرا پدرم از پدرانش
که رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت که خدا و می گفت پیغمبر از عمرانش

که خبر ده فلان پادشاه را که در فلان وقت او را قبض روح خواهم کرد آن پیغمبر
آمد و او را خبر داد آن پادشاه بر روی تخت بدعا مشغول شد و چندان
تضرع کرد که از تخت بزیر افتاد و گفت پروردگارا این قدر مهلت بده که
کودکی من بزرگ شود و امور خود را باو گذارم پس خداوند بسوی
آن پیغمبر که بر دیوار آن پادشاه و او را اعلام کن که اجل او را
بتاخیر انداختم و بر عمرش پانزده سال افزودم پیغمبر گفت پروردگارا تو
میدانی که من هرگز دروغ نگفتم بخدا فرمود تو بنده و آنچه ترا بسیار
اطاعت کنی برو پیغام مرا باو برسان و خدا سوال کرده نمیشود از آنچه
کند پس حضرت امام رضا ع با سلیمان گفت گمان دارم در باب
انکار بدا استهزا بیهودان شده گفت پناه بخدا میبرم از اینکه
باشم مگر ایشان چه میگویند فرمود که ایشان میگویند
دست خدا بسته است و مطلب ایشان آنست که از امر عالم فارغ
شده است و دیگر چیزی احداث نمیکند پس خدا در رد ایشان گفت غلت
ایدیهم ولعنوا بما قالوا دست ایشان بسته است و ملعون شدند بسبب
آنچه گفتند و شنیدم که گروهی از پدرم موسی بن جعفر ع سوال کردم از
بدا فرمود که خدا انکار میکنند بدا را و آنکه خدا امر کرده
موقوف دارد تا حکم دیگر در حق ایشان نکند سلیمان گفت مرا خبر بده

که من انا آخر لنا فی لیلة القدر از چه چیز نازل شود امور در آن سال
خدا مقدر میفرماید در شب قدر آنچه میباشد از سال تا سال دیگر
از مرگ یا مرگ یا خیر یا شر یا روزی پس آنچه خدا در آن شب مقدر
نماید محتوم است سلیمان گفت الحال فهمیدم فدای تو شوم پس زیاده
بدر خود مرا که ای سلیمان از امور را مرا خبر ده تا رزق هر که آنچه را
میخواهد پس می اندازد و آنچه را می خواهد پس می اندازد ای سلیمان
پرسش کرد امیر المؤمنین ع میگفت علم دو علم است علمی که خدا تعلیم کرده است
بملائکه و رسل پس آن ابنیه میشود و خدا در دو خود و ملائکه و پیغمبران
خود را ظاهر میکند و علمی است که نزد او مخزون است و احدی از خلق خود را
بران مطلع نگردانیده آنچه را خواهد پیش می اندازد و آنچه را خواهد پس می اندازد
و آنچه را خواهد محو میکند و آنچه را خواهد اثبات میکند پس سلیمان
با امام من گفت من بعد از امروز انکار بدا و تکذیب بان نخواهم کرد
پس حضرت در اول این حدیث انکار و ابطال قول یهود و بعضی از جهال
نمود که میگویند همه چیز در روز اول شده یکدفعه شده و تدریج و
تقدیم و تاخیر در ایجاد اشیا نمیباشد زیرا که ان قول منکر انکار بدا
شده و اما آنکه حضرت فرمود علمی که ملائکه و انبیا و رسل رسید در ان

بدانست والبته میشود شاید مراد آنست که آنچه بایشان خبر داده شده
بعنوان حتم وایشان بحتم خبر دهند دران تغییر نمی باشد وتغییر آن علم
محتوم ناشی میشود که در غیب مکنون است یعنی آنچه را بغیر حتم بایشان
خبر دهند واقع آنش از ایشان مستور است تا در وقتی که مصلحت
بایشان وحی نماید بتفصیل کلام در این مسئله مستدعی بنقل بعضی
وایراد اخبار بسیار است که این رساله بر وجه استعجال مرقوم شد تا بایشان
ایراد آنها ندارد و در کتاب بحار الانوار وشرح صحیفه کامله فی الجمله مسطور
شده وانه یهدی من یشاء الی صراط مستقیم والحمد لله اولا وآخرا
وصلی الله علی سید المرسلین ومحقق حقایق الاولین والآخرین محمد وآله
بیت الطاهرین المعصومین المقدسین الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی
در حالی که شهر صوم النظر ١١١١ الحادی عشر با اکمال رسید

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لا نقيض له والصلوة على رسوله الذي لا نظير له اعلم ان النقيض
قد يكون في المفردات بان يعتبر مفهوم في نفسه بدون اعتبار صدقه
على شيء ويضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى
رفع المفهوم في نفسه وليس في شيء منهما اعتبار صدق ولا صدق
ولا صدق على شيء اصلا فاذا حمل على شيء واحد كان اثبات ذلك
المفهوم له كحصلا واثبات رفعه له عدولا فيتنافيان صدقا اذ لا يجوز
صدقهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة لا كذبا
لجواز ارتفاعهما عنه عدم الموضوع فان اعتبر هذان المفهومان
في انفسهما وهما متناقضان كان معناه انهما متباعدان لا يتصور
ما هو ابعد منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقهما على شيء
لانهما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها لجواز كل ارتفاع
عنهما عند عدمهما كما مر واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة
كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدقه لجواز
ارتفاعهما كما عرفت مثل كل انسان اذا اعتبر صدقه كان نقيضه
بهذا الاعتبار رفع صدقه وكان موردهما نقيضين متناقضين احدهما

موجبة كلية والاخرى سالبة كلية واذا حمل رفع صدقه على
ما اعتبر صدقه وعليه حصل موجبة سالبة المحمول متساويتين لسالبة
الكلية على رغم المتاخرين فهي ليست بنقيض لموجبة المحصلة لكنهما
متساويتان لبعضهما على رغمهم هذا كله اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي و
هو بالفارسية نيست وقد يؤخذ بالمعنى المصدري ومعناه بالفارسية
نيستي كما في الوجود متناقضان فللوجود نقيض بمعنى الرفع المصدري
وهو العدم ونقيض لا بمعنى المصدري وهو ليس بوجود بمعنى نيست
وجود فيجوز ان يكون لمفهوم واحد نقيضان متباعدان بالاعتبارات
فقولهم ان النقيض لمفهوم واحد انما يكون واحدا ليس على اطلاقه
ولا سيما في الوجود والعدم ليس شيء منهما محمولا مواطاة على زيد مثلا
فيرتفعان عنه لكن احدهما محمولا عليه اشتقاقا اليه فلا يجوز ارتفاعهما
عنه بهذا الاعتبار والوجود ليس بوجود بمعنى نيست وجود ولا يجوز ارتفاعهما
عنه بالاعتبار الاول لسائر نقائض المفهومات المصدرية و
استثنى من ان النقائض في نقيض منها باعتبار الحمل مواطاة و
بعض آخر باعتبار الحمل اشتقاقا وغفل كثير من الفاضل ثم ان
النقيضين ان كانت موجبة فنقيضها قضية هي سلبها والتناقض

من النقيضين انما هو باعتبار انهما لا يصدقان معا اي لا اطلاقا
فهو باعتبار الصدق والكذب لا باعتبار الحمل مواطاة ولا اشتقاقا
وظهر منه ان نقيض المفهوم المتصور مفهوم تصوري ونقيض المفهوم
التصديقي مفهوم تصديقي وان نقيض الموجبة الكلية هو سلبها
ونقيض الموجبة الجزئية انما هو سلبها وان نقيض الموجبة الكلية
هي السالبة الجزئية وان نقيض الموجبة الجزئية هي السالبة الكلية مبني
على المسامحة واقامة المساوي لنقيض الجزئي مقامه لان له مفهوما
محصلا دونه وقد صرحوا بمثل ذلك فركب التناقض بين المفهومات
التصورية اذا كان باعتبار الحمل انما يستحيل اجتماعهما بان يكون كل
منهما محمولا على شيء بالمواطاة واما كون احدهما محمولا لكل على نفس كل
كمفهوم المعلوم المحمول على نفسه وهو مفهوم المجهول فلا يستحيل
وكذا الحمل مفهوم الكلي على مفهوم الجزئي على عكسه وكذا لا يستحيل ان
يحمل احدهما مواطاة على شيء ولا يكون محمولا عليه اشتقاقا فانما يستحيل
اجتماعهما وارتفاعهما باعتبار هذا الحمل لا غير فلا يستحيل ان يحمل كل
احدهما على نفس كل فرد او على ما صدق عليه كل فرد كالعدم المحمول
كل على نفس الوجود وعلى افراده وكذا لا يستحيل ارتفاعهما عن

شيء بان لا يكون شيء منهما محمولا عليه بالمواطاة كالوجود والعدم لا كل
مواطاة على زيد مثلا فلا التناقض في القضايا باعتبار الصدق و
الكذب كما عرفت فلا يستحيل ارتفاعهما باعتبار الحمل مطلقا لا
مواطاة ولا اشتقاقا وكذا لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا
باعتبار الوجود الخارجي يعني يجوز ان لا يكون شيء من النقيضين
موجودا في الخارج كالامكان واللاامكان والوجوب واللاوجوب
والامتناع واللاامتناع بل القول بذلك ضروري في القضايا لان
السلب من التصور لا عتباريه وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين
مطلقا باعتبار العقل والتصور لان العقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى النقيضين معا وكيف يستحيل مع ان يعقل احد النقيضين
وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولهذا
اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل
ارتفاعهما بذلك الاعتبار اذ يجوز ان يتصور شيئا من النقيضين
كمن هو خال الذهن عنهما هذا تمام الكلام في النقيضين على وجه
يحل به كثير من الشبه الموردة في مواضع عديدة فكن على ذكر منه
سمع وتدبر في العلوم الحكمية مما ارسله من محمد الحسن قال المعلم الثاني

ابو نصر محمد ابن محمد بن طرخان الفارابي رسالة في الكلام على مذهب ارسطاطاليس
وللشيخ الرئيس رسائل قد شرحها النصارى شروحا كثيرة وعلقوا عليها وارادوا
فيها شرحا اما كاوحت وسعى عليه الشيخ سرح نص فاضلي هذه
رسالة لارسطو الكبير قال في المقالة الاولى في الدلالة على وجود المبدء
كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن ممكن قبل الكون ممكن الوجود
اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ولو كان واجب الوجود لكان
لم يزل ولا يزال موجودا وممكن الوجود محتاج في الوجود الى علة
يخرجه من العدم الى الوجود فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن
الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره وذلك الغير ان كان
ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما تكلم فيه فلا بد وان يكون
وجود ما هو ممكن الوجود لسبب لا واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون
السبب علة لمسببه لان العلة تتقدم على المعلول بالذات وذلك لانا
اذا قلنا ان العلة انما نعني به ان وجوده من وجود العلة بالفعل
وقضية هذا الفصل ان يكون وجود العلة مستدعيا على وجود المعلول ولا يكون
للشيء وجودان احدهما متقدم وعلة والآخر متأخر ومعلول حتى يكون
الشيء علة لمسببه وبهذا الطريق يعلم انه لا يجوز ان يكون مسببه الشيء سببا

لوجوده العارض لمسببه لان وجود العلة سبب وجود المعلول وليس للمسبب
وجودان احدهما متقدم والآخر متأخر ولا يجوز ان يكون شيئان كل
منهما علة للآخر مثلا ا ب فيكون ا علة لوجود
ب وب علة لوجود ا فان وجود ب اذا كان من ا وجب
ان يكون وجود ب متقدما على وجود ب فلا يكون معلولا
له وذلك لفصل ان يكون ا من حيث هو علة ب متقدما في وجوده
على ب ومن حيث هو ب متأخرا في وجوده عن وجود ب فيكون
في اعتبار واحد موجودا ومعدوما ويكون ب علة نفسه لان العلة
علة فاذا كان ب علة ا ويكون ا علة ب كان ب علة نفسه لان
علة العلة علة فاذا كان ب علة ا ويكون ا علة ب كان علة نفسه ويلزم
ذلك ان يكون وجوده متقدما على وجوده وذلك باطل وليس كذلك
حال المتضايفين فان لهما ثالثا اوقع علاقة التضايف بينهما ولا
يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصية
الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار فكل ما يكون له خاصية
الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية فيكون اسناد
الممكنات الى وجود واجب بريء عن العلل المادية والصورية

والقابل والفاعل ولكن لم يكن واحدا اذ كل اثنين فالواحد متقدم
على الثاني والاثنان متأخر وهذا العدم طبيعي وهو تقدم الواحد على
الاثنين ولم كانا معا فاما لم يشتركا في جميع الاشياء او اختلفا
فان اشتركا لم يكن بينهما اثنينية ولن اختلفا فلا بد ولم يكن احدهما
سببا ولا موسبا لان احدهما واجب الوجود فان كان
الاخر واجب الوجود لم يخصص احدهما ولم يعين وجوب
الوجود بل يخصص بشيء اخر ولا محالة من لم يخصص ما وجوده لا
في مفهوم ماهيته لوجوب الوجود ولا يجوز ان يكون جسما وشخصا وجزءا
ولقطة لان الجسم المركب من المادة والصورة فالمادة والصورة
علتان للجسم وقيام الثلثة بالجسم وقوام الجسم بالمادة والصورة
وكل ذلك ينافي وجوب الوجود بذاته فهو واحد من جميع الوجوه
وهو عقل ذاته بل عقل ذاته هو بذاته لا لشيء اخر سوى ذاته
يكون ذلك الشيء سببا في تعقله ذاته بل عقل ذاته بذاته فكان من
حيث انه عقل وعاقل ومعقول فانه لا يعني التكثر فان مفهوم
قولنا عقل ذاته بذاته وهو حي لان احدهما يوصف بانه حي لسبب
العقل انه فهو نفس العقل والعالم بجميع الاشياء فاول لم يكن

حيا والحي والحيوة كالعقل والعاقل في حد واحد وهو عالم لا بمعنى
علمه لانه يعلم الاشياء باسباب العقل والترتيب الوجودي لا بالحواس
والعلم العقلي لا بمعنى والمستفاد من الحس بمعنى وهو الحكيم المطلق
لان حكمته من ذاته وهو مريد لانه ليس فيه صدور الاشياء ولم الصدور
منه بالملائمة ولولاه لما بقي شيء من الموجودات ولا يقال فعل
لفعل بفعله يعني ان العقل اول ما وجد الشيء فان ذلك يقتضي ان يكون
ما قبله استفاد بفعله وذلك لا يجوز على الباري تعالى والعقل الاول
عقل يعني صدر عنه عقل له امكان وجوده من ذاته ووجوب
وجوده من غيره ولا اثنينية الا بهذا الطريق وذلك الثاني عقل
الاول وعقل ذاته وبفعله الاول وجب عنه بسببه وبفعله
صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك والاسمى فان كمال
الشيء لطيف كدث لنا في بعض اعضائنا شيء وتخيلنا للحموضة
كدث لنا الفعالا وشعوره وكذا يوجب فلكية تحت ولم
العقل المجرد اذا عقل شيئا كدث في الوجود من بفعله اثره في الميل
من اول اثنينية وربما يعتبر فيه تثليث فانه حصل منه عقل ونفس
للفلك وصورة علة لوجود المادة بالفعل والفاعل الاسمى

احدهما بالآخر وجسم الفلك معلول بما فيه وصورته لا تصدر عن الواحد
الا واحد ولم يصدر عن واحد اثنان مختلفان في الحقائق ولم يكن
جميع العلة وحده محضة لو وما ادى تامل وسمعت من معلم ارسطاطاليس
انه قال اذا صدر عن واحد جميع اثنان لا يخلوا اما ان يكونا مختلفين
في الحقائق او متفقين في جميع الاشياء فان كانا متفقين لم يكونا اثنين وان
كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة ثم عقل المبدع الاول الذي علامته
وانه كما ذكرنا هو ذات مبدعة يحصل منه عقل معقوله المبدع الاول و
نفس وفلك معقوله ذاته وذاته ليست واحدة بل لها مفهومة عرضية
لها الوجود من الاول مشارك وهو فانه عقل مبدعه واحدا حقيقيا
وعقل انه مفهوم لها وجود ثم عقل العقل الثالث الذي علامته المبدع
الاول ايضا والمبدع وذاته يحصل منه عقل ونفس الذي فوق الثوابت
وجرم الفلك والنفس ثم ايضا العقل الثاني عقل شمس خالقه و
ذاته ويحصل منه بلغة اسماء وسائر العقول يعقلون اسماء وليس يصدر
عنهم الا ثلثة اسماء بل التي تحتم لم يعرف كيفية صدوره لانه
يجب وجوده عقل سببي ومسببي وذلك يلتبس ههنا لان الفعل الموجب
لا ينعكس مثل انعكاس حتى يسهل وذلك علمك بادنى تامل ثم عقل العقل

الرابع

الرابع الذي علامته الاول والثاني والثالث فيحصل منه عقل علامته
ونفس فلك علامتها وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى
اسمه ذلك العقل يعقل العقل الذي يعطي الصور وهو عقل
الاول على الدوام ويعقل ما دون الاول على الدوام فيصدر
عنه الصور والنفوس الفلكية بقاصدة ما ان يهب للعقول منه
اسما كما لم الطب لا يعطي الصحة بل يهب لعقول الصحة اسما

مقالة الاسكندر الافروديسي

في قول فرفوريوس في كتاب ايساغوجي الذي للمعلم الاول في نسبة العلم
الاول قال ان كل كثرة الواحد موجود فيها لا محالة فان لم تكن
وشيء منها الواحد السلم لم يكن الكل واحدا ولا شيء من الاشياء
الكثيرة التي يسمى تركيب الكثرة بل كان كل شيء منها كثيرا ايضا
وهذا يمتنع لانه لا نهاية له ويكون الكل شيء واحد وذلك الذي لا نهاية
له الا في الكثرة لانها اذا لم يكن الواحد في الشيء البتة لا في كليته
ولا في اجزائه التي تركب منها لم يكن له نهاية لا في كليته ولا في
اجزائه وذلك انك اذا اخذت اي جزء من اجزاء الكثرة فاما
ان يكون واحدا او اما ان يكون لا واحدا فان كان لا واحدا فاما
ان يكون كثيرا او اما ان يكون لا شيء البتة فان كان كل جزء من اجزاء الكثير

لاشيا كان لامحالة الشيء المركب من تلك الاشياء ايضا وايضا كان كل
جزء من اجزاء الكثير كثيرا كان لامحالة كل جزء من اجزاء الشيء المركب من تلك
ايضا من الاشياء لانها بانها لها وهذا محال جميع لا يكون البسيط لانا لا نجد شيئا
آخر مما لا انها له فيكون اجزاء اكثر من الكل المركب من الاجزاء ولا يكون
ليس يكون شيء من الاشياء من لا شيء البسيط فان كان ذلك كذلك فليس لا يخلو
كل كثرة الواحد موجود ولم الواحد قبل الكثرة فان كان هذا
هذا كانت العلة الاولى لا محالة واحدة فقط اصطفا اراد قبل الاشياء
الكثيرة وليس فيها شيء من الكثرة البسيطة وانها علة كل كثرة
والعلة الاولى لكل شيء الواحد فهو موجود فهو واحد فان لم يكن واحدا
وكان الواحد موجودا فيه فهو لا محالة شيء آخر غير الوحدة فان ذلك
كذلك فانما قبل الواحد فهو لا الواحد وصار واحدا عند ذلك
فان العرس آخر ليس هو آخر ولا واحدا فقط فهو وحده لا محالة
واحد وسل وليس واحد من اجل علة الواحد ولكنه واحد فقط
لانه ليس فيه شيء غير البسيط وهي ذاته فان العرس آخر غير الواحد الاول
واحد فليس هو واحد من اجل ذاته لكن من اجل علة الواحد فيكون
من اجل ذلك ليس واحد بذاته ويكون هذا الشيء واحدا اولا واحدا
فاقول انه لا يكون واحدا الا من حيث نال الواحد والمفعول عنه بعد

الشيء لان لكن الاشياء كلها واحد ولا واحد بالمعنى الذي ذكرناه
فان العلة الاولى من الواحد على الحقيقة فقط وانه لا يشوبه شيء آخر
البسيط ولم كل كثرة معلول منها اول ومن ذلك رأى الكلبي
وهو من الملك المعروف بالحكمة المذكورة بالخبر عندهم قال الشيخ
الباري تعالى لا اول له ولا آخر هو مبدع الاشياء ولا انه ولا له هو المدبر
من خلقه انه هو فقط وانه لا هو به بسيطه وكل هو به مبدعه منه
هو الواحد ليس واحدا للاعداد لان واحد الاعداد يتكثر وهو
لا يتكثر وكل مبدع ظهرت صورته فهو كالابداع فقد كانت صورته
من علة الاول وصورته عند بلا نهاية قال ولا يجوز ان يرى احد يقول
اما لم يقول انه ابدع ما في علمه واما لم يقول انه ابدع الاشياء لا يعلمها
وهذا من القول المستشنع واما قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية
ازلية وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها قال
ابدع بوحدانيته صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت فيها يد
الباري تعالى فرقت العنصر من العقل الوان الصورة على قدر ما فيها
من طبيعات الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبيعات
صورا كثيرة وهو واحدة الاسرار وما لم تحدث تلك الصورة

فهنا حيث انتهت ولم يزل في العالم تتعدد العالم على قدر طبقات العوالم
حتى قلبت انوار الصور في الهواء وتلت الهباء وصارت منها هذه
الازلة الكثيفة التي لم يصل نفسا روحانية ولا نفس حيوانية ولا نفس
ناطقة وكل ما هو على قبول حيوة وحس فهو في اثار تلك الانوار وكان
يقول ان هذا العالم يتاثر ويدخله الفساد والعدم من حيث ان اسفل
تلك العوالم وثقلها ونسبها الى نسبة اللب القشر والعصير من
ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدعات هو الهواء ومنه
تكون جميع ما في العالم من الاجرام العلوية والسفلية قال ما كون من صفو
الهواء الخفي لطيف روحاني لا يتاثر ولا يدخل عليه الفساد ولا يدخل
الدنس والخبث وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يتاثر ويدخل
عليه الفساد ويقبل الدنس والخبث فما فوق الهواء من العوالم فهو من
صفوه وذلك عالم الروحانيات وما دون الهواء من العوالم فهو
من كدره فهو عالم الجسمانيات كثير كالاوساخ والاوضار يتشبث من
سكن اليه فيمنعه من ان يرتفع علوا ويتخلص منه ومن لم يسكن اليه يصعد الى
عالم كثير اللطافة دائم السرور ولعله جعل الهواء اول الاوائل الموجودات
العالم الروحاني وهو على مثل مذهب ثالس اونت العنصر والماء من مقابله

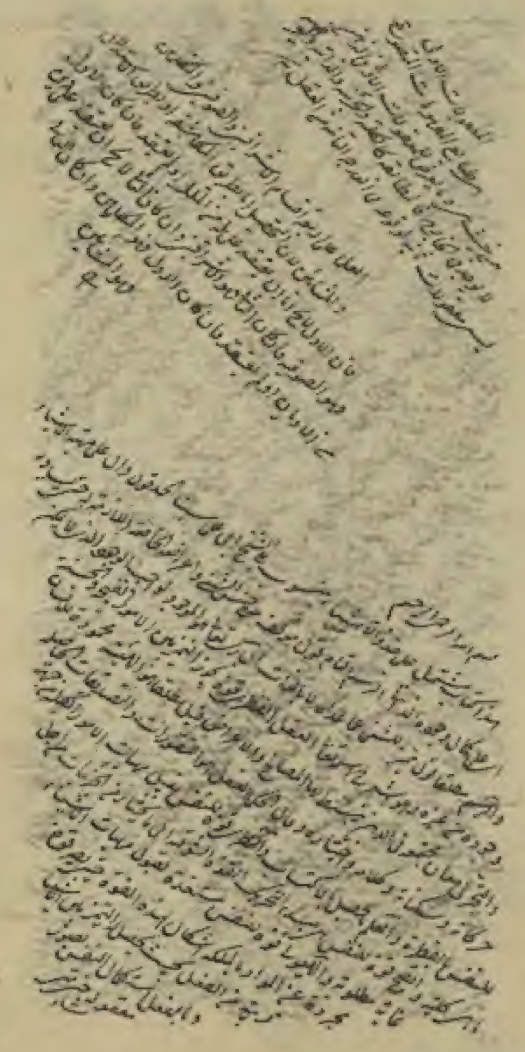
وعلى ذلك راى اساذقلس وهو من الكفار عند الحكماء وفيثاغورس العلوم
دقيق الحال من الاعمال وكان فرزند داود النبي عم مصر اليه وتعلم
واجتمع بلقمان الحكيم واقتبس الحكمة ثم عاد الى يونان واما فعال الحق
الباري تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض وهو كراهة المحضة
وهو الجود والجود القدرة والعدل والخير والحق لا الهناك قوى
متباينة بعدة كما سار بل هو هو وهو هذه كلها مبدع فقط لا ابداع
من شيء ولا انه كان معه شيء فابدع الشيء البسيط الذي هو اول البسيط
المعقول وهو العنصر الاول ثم الشيء الاشياء المبسوطة من ذلك النوع
البسيط الواحد الاول ثم كون المركبات من المبسوطات وهو مبدع
الشيء والاشياء العقل والنفس والوهم اي مبدع المصادر والمعقولات
المعقولة والخيالية والحسية وقال الباري تعالى ابدع الصور لا بموجب
ارادة متابعة بل موجب انه علة فقط وهو العلم وكراهة فان كان
المبدع انما ابدع الصور موجب انه علة لها فالعلة والمعلول
مع العلم معه بالذات فان جاز ان يكون معلول مع العلة والمعلول
ليس موجب العلة وليس يكون المعلول ليس اولى بكونه معلولا من العلة
ولا العلة بهاطلة بكونها معلولة اولى من المعلول فالمعلول اذا كان
العلة وبعدها والعلة علة العلل كلها اي علة كل معه تحتها فلا يجب المعية

لم يكن مع العلة المعلم بجهة من الجهات البتة والا لعد ابطل اسم العلة والمعلول
فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول الثاني هو وسطه العقل والثالث
وسطها النفس وهذه بسايط ومبسوطات وما بعدها مركبات
وذكر المبسط لا يعرف عامة العقل لان العقل اكثر من المبسط واصل انه بسيط
والعقل مركب والمبسط بسيط والعقل لا يرى وجميع المبدعات فليس للمبسط
اذا كان لم يكلف الباري تعالى الا صعوبة واحدة وذلك انه هو ولا
من هذه العوالم البسيطة اولا مركب فاذا قال هو ولا شيء فقد كان الشيء
اللاشيء مبتدعا ثم قال الله فليس العنصر الاول بسيطا من كونات
العقل الذي دونه وليس هو دونه بسيطا مطلقا الا كما وكونات
العلة الا هو مركب تركيبا عقليا او حسيا فالعنصر فذاته مركب من العقلية
والجسمية وعنهما الا عن الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر الملكية الجسمانية تصارت
الجسمية والعقلية صنعين او صورتين للعنصر مبدأين لجميع الموجودات فاطلعت
الروحانيات كلها على الجسمية الخالصة والجسمانيات كلها على العقلية والمركبات منهما
على طبعي العقلية والجسمية والازدواج والتضاد ومقدارهما في المركبات
يعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات قال ولهذا المعنى ائتلفت
المزدوجات بعضها ببعض نوعا بنوع وصنفا بصنف واختلفت
المتضادات بعضها عن بعض نوعا عن نوع وصنفا عن صنف
فيما بين الروحانيات والجسمانيات وكما كان الاختلاف والعقلية
والجسمية وكما كان الاختلاف والعقلية

تسمية باسم ما آل اليه السابع اطلاق اسم المحل على الحال
الثامن عشر عكسه التاسع اطلاق اسم آلة الشيء عليه العشرون
اطلاق اسم الشيء على بدله الحادي والعشرون حد العموم على العموم
الثاني والعشرون اطلاق اسم احد الضدين على الآخر الثالث
والعشرون اطلاق الاسم المعرف باللام وارادة الواحد الرابع و
العشرون حذف الحرف الخامس والعشرون الزيادة ثم

اعلم ان علم العربية يستمد
علم الادب لفظا او كتابة وينقسم على قسمين
كلام العرب نظما ومنها اصول يبحث العلماء في تلك الاصول و
الى ثمانية عشر فنا فالبحث فيها اما عن المفردات وهي اربعة
منها فروع اما الاصول فالبحث صورها وهيئاتها فعلم الصرف اوجب بالانتساب
ومواده فعلم اللغة اوجب بالاصالة والوضعية فعلم الاشتقاق واما
بعضها الى بعض فالترتيبات على الاطلاق فاما باعتبار
عن الترتيبات وهيئاتها التركيبية وتابعها
لمناسبها الاعلى

فعلم النحو او باعتبار افادتها لمعان مغايرة لاصل المعنى فعلم المعاني
او باعتبار كيفية تلك الافادة في مراتب الوضوح فعلم البيان واما
عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من
حيث اواخر ابياتها فعلم القافية واما الوزن فالبحث فيها اما ان
يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فالعلم المسمى
بعروض الشعر او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل والخطب
او لا يختص بشيء منها فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما
البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لاقتصارهما من حيث المنهج الشريف



يا غادة مذ سكنت باليه احييت عظاما رمة باليه
حبيبة القلب وان لم تزل لم ظهر الحب لها قاليه
جارية شاقية ساقها كانها ساقية جاريه
عارية عن كل قدرات حجرا على مجرها العاريه
بادية الحسن وحق لها فان خير الحسن في البادية
غالية قيمتها لشرها امسك وان لم تتخذ غالية
ثانية الغصن على انها واحدة ليس لها ثانيه
مالي منها غير قولي لها لم يغن عني في الهوى ماليه
لاهية نفسي بها لا ترى حبيبة للقلب الا هيه

خالفه من ان يرى شخصها
لم تمش الا في دجى خافيه

فعارضه السيد مشكور احد موالي الحويزة

فريدة من حليها خاليه تخالها من حسنها حاليه
ملكتها قلبي وليتها فهي بحمد الله لي واليه
شمس ضحى تامت الى حسنها شمس الضحى خادمة حاليه
حورية الاوصاف قد بزت قلبي واودت في الهوى حاليه
هضيمة الكشح ولكنها خلخالها من ساقها مالية

كاس الوفا اسقيتها مترعا والى كؤس الصد لا مالية
اقصرت امالى على حبها واقصرت فى قطع امالية
فما جزاء الود ذا الذى يا اخوتى قد بان فيها لية
من لى الى وصل الى قطعت فى الحب احشائى واوصاليه
لما رات ثم غرامى بها
مالك يصدوها وانثنت سالية

بسم الله الرحمن الرحيم

لنا بتأييده وملكوته وبرهان عرش على توحيد واجب يكمل لرفع الاجمال
المشهور ما يجب لا ابن كمونة لسيد عن بيانه لتمهيد مقدمة هي من حقيقة
الواجب لما كان في ذاته مصداقا للواجبية للحكم عليه بالوجوب
لا جهة اخرى عن ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا موجودا لا غيره
كما مر من البيان وليس للواجب مع جهة اخرى في ذاته لا يمكن بحسب تلك الجهة
واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء وبالآخرة
وقد ثبت بساطته ثم من جميع الوجوه وح نقول ليس لم يكن واجب
الوجود انه موجودا وواجبا بجميع الجهات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي بتمامها مصداق
حمل الوجود وحمل الوجوب واذ فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود
ووجه من وجوه وجود التحصيل او عاد بالكمال لكمال من كمالات الوجود
فهو موجود فلم يكن ذاته من هذه الجهة مصداقا للوجود لتحقق
في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية
والتحصيل فيتركب ذاته من حيثية الوجود بالجملة

الحيثيتين

وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون من واحد حقيقيا وهذا
معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
لا نافهمه كما حقيقته في محله فاذا تمهدت هذه المقدمة من مفادها
كل كمال وحال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب وفي غيره يكون من
مرتبة عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية
لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر
او معلولية كل منهما لامر ثالث كما حقق في موضعه وعلى اي من التقديرين يلزم
معلولية الواجب وهو من حيث العرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ
من الوجود والتحصيل لا يكون هو الآخر ولا مصداقا ولا من مرتبة ويكون كل واحد
منهما عالما لما لنشأه كما بينه وفاقدا لمرتبة وجوده من الكمالات ممتنعة الحصول له
او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون
ذاته بذاته مصداقا لتحصيل وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب
الذات والحقيقة بهذا الواجب كما لو يكون من فرط التحصيل
حاصلا لجميع الذات الوجودية والحيثيات الكمالية التي هي الوجود
ما هو وجزء فلا يكون له مع في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مرتبة

جمع الكمالات ومنبع كل الخيرات

من افادات الفاضل المحقق المدقق مولانا صدر الدين

الشيرازي عليه ما عليه

قد طالعه راجيا العفو

لعبد راجي رب الغفار

ابن محمد حسين محمد

باقر

اعلم انه قد صدر الاتفاق عن الامة على كون الله سبحانه متكلما بعد دلالة الايات والاخبار
المتظافرة العامية والخاصية ولكنهم اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحله فذهب الفرقة الامامية الكلام م
رضي الله عنهم وارضاهم الى انه حادث لروايات كثيرة عن الائمة الهداة عليهم السلم والصلوة
ولانه لو كان قديما لزم تحقق الخطاب والطلب منه سبحانه بدون مخاطب وانه سفه ولا يليق
السفه بجناب قدسه تعالى ولانه نفسا عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والمعاني
المرتبة ولا يعقل منه غيرها وكل منها حادث بالضرورة ولما ثبت حدوثه ثبت انه قائم بذاته ليس م
تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه بل هو قائم بجماد او شجر او بالهواء او بجبرئيل عليه السلم ومن
تكلم تعالى ايجاده الكلام في هذه الاشياء وكذا ثبت انه زائد على ذاته وليس عينا لان
صفاته الذاتية الازلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية وذهب
الكرامية الى انه حادث قائم بذاته تعالى وهو خلق الاصوات والحروف في ذاته والاشاعرة
الى ان له سبحانه كلاما نفسيا قديما قائما بذاته كسائر الصفات الذاتية عندهم
ونحن لا نعرفه بل هم ايضا لا يعرفونه ولكنه قد خرج عن مخرج لسان الاشعري مخالفا لجميع العقلاء
السابقين واستدلوا عليه بان كلام تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم واذ ليس
هو هذه الحروف المركبة ومعانيها المرتبة الدالة عليها اللفظ بحسب الوضع والتالي كذبها
فهو امر آخر وهو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته سبحانه

ذهبت الاشاعرة الى ان الارادة من الله سبحانه غير العلم والقدرة وقال المحققون
منهم الشيخ الطوسي رحمه الله انها هي الداعي بغير العلم بالنفع والمصلحة وقال بعض
الحكماء الالهيين ان الارادة تطلق على معنيين احدهما الارادة
الحادثة وهي التي فسرت في بعض الاحاديث بانها نفس الايجاد واحداث الفعل
وثانيهما التي هي عين الصفات الذاتية التي لا تنفك الذات بنقيضها ازلا وابدا
وهي التي وقع النزاع فيها فذهبت الاشاعرة الى انها صفة غير العلم وذهب جماعة
منهم المحقق الى انها نفس علم الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف العلماء في ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات او صفة اخرى
غيره فذهب المحققون الى الاول وذهب طائفة الى الثاني وقالوا ذكرهما مع العلم في كثير
من الروايات [redacted] الخاص مع العام شايع الايات والروايات واثباتهما
بالدليل بعد اثبات العلم بجميع المعلومات دليل المغايرة والحق هو الاول لدلالة كثير من
الروايات عليه وذكر الخاص مع العام شايع واثباتهما بالدليل بعد اثبات عموم العلم لدلالة
على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه اعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومبصر
حتى انهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمثل هذه الذاتية بلا آلة كما انهما حاضران
عندك بالمثل هذه العينية والملاحظة الآلية فاثبات السمع والبصر من حيث انهما علم
داخل تحت اثبات العلم مطلقا ومن حيث الخصوصية المذكورة مفتقر الى دليل عليحده
واعلم ان السمع والبصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على ان يكون ذلك الشيء موجودا
فلا يرد انه لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات موجودا في الازل فلم يكن الله سبحانه
سميعا بصيرا في الازل اذ لا يعقل سماع المسموعات الحادثة وابصار المبصرات الحادثة وقيل معنى
انه سميع بصير في الازل انه كان على وصف اذا وجد المسموع والمبصر لادركهما وفيه انه يلزم على
هذا ان يكون الله سبحانه بحيث لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والحق انه سبحانه عالم بالمعلومات كعلمه بالمسموعات والمبصرات وانما لا يطلق عليه الا
كما يطلق عليه السميع والبصير لان الاطلاق موقوف على الاذن ولم نؤذن في اطلاق
الا بما سمى عليه سبحانه ونقل القطب رح في كتاب درة التاج ان ابا الحسين البصري عليه ما يستحقه ذهب
الى ان ذاته تعالى تقتضي العلم بالاشياء بشرط وجودها فيحدث لها العلم بها عند وجودها لتحقق
الشرط ويزول العلم عنه عند زوالها ويحدث علم آخر لزوال الشرط انتهى

للتمييز بين الصفات الذاتية والفعلية طريقان احدهما ان كل صفة لا يجوز ان يتعلق بها قدرته تعالى وارادته فهي صفات الذات وكما يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته فهي صفات الفعل وثانيهما ان كل صفة يوجد بوجوده سبحانه دون تعلقه بها فهي من صفات الذات وكما يوجد كلا منهما فيتبع تعلقه بها فهي من الفعلية

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة ما ذكره جماعة من الاصحاب من وجوب كفارة الجمع بالافطار
المحرم هل يختص المحرمات الاصلية كشرب الخمر او يشمل العارضية كالمغصوب
مثلا وهل هو مختص بالمأكول والمشروب او يعم سائر المفطرات كالزنا الجواب
ظاهر النص وكلام الاصحاب العموم في المسئلتين اما كلام الاصحاب فقال
الشهيد رحمه الله في الدروس ولو افطر على محرم كزنا او مال محرم حرام وجبت
الثلاثة في الاقرب وقال الشيخ رحمه الله في التهذيب فاما ما رواه الحسين بن سعيد
عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه
عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم وان لم
مثل ذلك اليوم فيحتمل ان يكون المراد بالواو في الخبر التخيير دون الجمع ويحتمل ايضا
ان يكون هذا الحكم مخصوصا بمن اتى اهله في حال يحرم الوطي فيها مثل الوطي في الحيض
او في حال الظهار قبل الكفارة فانه متى فعل ذلك لزمه الجمع بين الكفارات الثلاث لانه
قد وطي محرما في شهر رمضان يدل على هذا التأويل ما رواه ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
بابويه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن

سليمن

سليمن عن عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي
عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا
كفارة واحدة فباي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على
حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام
ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة
واحدة وكره قال في الاستبصار ونقل العلامة في المنتهى كلام الشيخ ثم قال ومضمون هذه
الرواية افتى ابو جعفر بن بابويه رحمه الله وقال في المختلف لو افطر بجماع محرم عليه او طعام
محرم في رمضان قال الصدوق محمد بن بابويه انه افتى بايجاب ثلث كفارات عليه لوجود
ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عن الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري وبه
قال ابن حمزة والشيخ ثم نقل ما نقلناه عن الشيخ ثم قال والمشهور ايجاب كفارة واحدة و
رجح ذلك وقال السيد ابن حمزة في كتاب الوسيلة وان افطر شهر رمضان باحد المحرمات
وجب عليه ثلث كفارات وقال الشهيد الثاني قدس الله روحه في شرح الشرايع ولا
فرق في المحرم بين كونه محرما بالاصل كالزنا واكل مال الغير بغير اذنه والعارضي كالوطي
في الحيض وعن افراد المحرم الاستمناء وايصال الغبار الذي لا يسوغ تناوله في غير
الى الحلق وابتلاع نخامة الرأس اذا صارت في فضاء الفم او مطلقا مع امكانها على قول
باقي وكره قال في شرح اللمعة وقال الشيخ علي في حواشي القواعد لا فرق بين المحرم الاصلي
والعارضي وقال الصدوق رضي الله عنه في الفقيه واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما

من شهر رمضان متعمداً ان عليه ثلث كفارات فان افتى به فيمن افطر بجماع محرم عليه
او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في رواية ابي الحسين الاسدي رضي الله عنه فيها ورد عليه
من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ولا نطيل الكلام بايراد كلام ساير
الاصحاب فان كلامهم ايضا هي ما نقلنا فظهر ان كلام بعضهم ظاهر او بعضهم نص او صريح
يدل على شمول المحرم كل مفطر يكون مع قطع النظر عن كونه صائما محرما عليه سواء كان ماكولا
او مشروبا او جماعا او استمناء او غيرها من ساير انواع المفطرات واما الثاني فلان مستندهم
في ذلك رواية الهروي عن الرضا عليه السلام المتقدمة ورواية ابي الحسين الاسدي التي
اشار اليه الصدوق رحمه الله واما الاولى فقوله عليه السلام متى جامع الرجل حراما يشمل
بعمومه كل جماع محرم سواء كان اصليا او عارضيا وقوله افطر على حرام تعميم بعد التخصيص
يشمل ساير المفطرات اذ لا يخفى على المتتبع ان المفطر في عرف الاخبار لا يختص بالماكول
والمشروب وان اشتهر كلام بعض اللغويين بالتخصيص بهما كما ورد في مرفوعة سماعة في
الفؤاد ان كان شيء يجري عليه فقد افطر وعليه القضاء وقد ورد في اخبار كثيرة في الحائض
انها تفطر بالدم ووقع النظر في اكثر الاخبار في مقابلة الصوم انه يوم او يفطر او لا يكون
يوم صومك كيوم فطرك ومثل هذا كثير في الاخبار واما الخبر الثاني فقد نقل الصدوق
في نقل الخبر بالمعنى او بطعام محرم ظاهرا انه اراد به التمثيل لا التعيين لانه لا يشمل الشرب
مع انه داخل في الافطار لغة وعرفا وشرعا مع ان ظاهر ما نقلنا من الاصحاب القائلين
بتثليث الكفارة في المحرم متفقون على التعميم فالقول بالفصل كالخرق للاجماع المركب هذا ما يقتضيه

ظ

ظاهر الدليل لكن يمكن القول بتخصيص الحكم بالجماع المحرم والطعام والشراب المحرمين اذا لم يكن
حرمتها اصلية او عارضية نظرا الى ان اصل الحكم مخالف للمشهور بين الاصحاب وظواهر
ساير الاخبار الواردة في الكفارات ولم يستند الى الروايتين واولهما في سندها جهالة على
المشهور بعبد الواحد بن محمد بن عبدوس وان كان من مشايخ الصدوق وابن قتيبة لم يرد
فيه الا مدح وفي عبد السلام ايضا كلام وفي الرواية الثانية ايضا كلام والثانية مختصة بالجماع
والطعام والاولى ليس بصريح في العموم لان مقابلة الافطار بالجماع يؤيد حمله على المعنى اللغوي
فلا يمكن تخصيص ساير الاخبار بها لمجرد الاحتمال لكن على القول بكفارة الجمع بالمحرم التعميم
اقوى كما عرفت والقول بها ايضا قوي لقوة سند الروايتين عندنا وهو اقرب الى الاحتياط
والله يعلم **مسئلة** ما القول في عرق الجنب من الحرام هل ورد في نجاسته نص ام لا وعلى
تقدير المنع منه هل هو مختص بالصلوة ام حكمه حكم ساير النجاسات وعلى التقديرين هل هو مختص
بالزنا ام يشمل كل جنابة محرمة **الجواب** ظاهر كلام ابي ما يويه رحمهما الله حرمة الصلوة
في ثوب عرق فيه الجنب من الحرام وقال المفيد يجب غسله وكذا الشيخ وابن الجنيد وابن البراج
على ما حكي عنهم وقال ابن زهرة الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الجنب من حرام وذهب سلار
وابن ادريس والفاضلان وعامة المتأخرين الى القول بالطهارة واما الاخبار فليس في
الكتب المشهورة خبر صريح في ذلك وروى الشيخ رحمه الله في الحسن عن ابي اسامة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فيعانق امرأته وينام معها وهي حائض
او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء وعن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا بأس وان

تقدير تسليمه انما يدل على عدم جواز الصلوة فيه لا على كونه في حد ساير النجاسات كما
نسب الى الصدوقين واما عدم الجواز والحرمة الواردان فيما روينا من الاخبار
فهي ايضا مع اشتراكها في الارسال والجهالة انما تدل على عدم جواز الصلوة لا على كونه
في حكم ساير النجاسات مع انه يشكل تخصيص الاخبار المستفيضة الدالة بعمومها على
ان الثوب لا يجنب الرجل والرجل لا يجنب الثوب وامثالها بمثل هذه الاخبار ولا
يمكن الجمع بتخصيص تلك الاخبار بمثل هذه الاخبار وحمل عدم الجواز والحرمة على الكراهة الشديدة
ودورودها بهذا المعنى في الاخبار غير عزيز لكن الاحتياط يقتضي الاحتراز عن
عرق الجنب من الحرام مطلقا لتأيد تلك الاخبار بعضها ببعض وشهادة القدماء
من اصحابنا بورود الاخبار بذلك ونقل الشيخ الاجماع عليه وذهاب الصدوقين اللذين
هما من ارباب النصوص اليه مع ان الظاهر من امثال هذه ان ليس عدم جواز الصلوة
فيها الا للنجاسة ثم على القول بمفاد تلك الاخبار فالظاهر عدم الاختصاص بالزنا
بل يشمل كل جنابة محرمة كالاستمناء باليد ووطي البهيمة وغيرها لعموم اللفظ وعدم
ما يدل على التخصيص بالزنا والله تعالى يعلم **مسئلة** اذا ارسل الرجل الهدية
الى آخر ومات المرسل قبل الوصول الى المرسل اليه فهل تبطل وترجع الى وارث
المرسل ام يعطى المرسل اليه **الجواب** لا خلاف بين الاصحاب ظاهرا
في كون القبض شرطا في صحة الهبة او لزومها على خلاف بينهم في ذلك والاشهر بين
المتأخرين انه شرط الصحة فاما الهدية المرسلة من بلد الى آخر فقيل انها من قبيل الهبة
وقيل انها اباحة فمتى كان العين باقية يجوز له الرجوع فيها وان تصرف فيها ولا يحصل
له الملك بذلك فلو كانت امة لم يجز له وطيها لان الاباحة لا تفيد جواز الوطي وهذا
قول العلامة في بعض كتبه ولا يخفى ضعفه فعلى هذا القول لا اشكال في بطلانه
بالموت ورجوعه الى وارث المرسل واما اذا قيل انه هبة كما هو الاشهر والاظهر فاذا

قلنا

قلنا بكون القبض شرطا لصحة الهبة فلا اشكال ايضا في بطلانه واما اذا قلنا بانه شرط للزوم
فلوارث المهدي الخيار في الاقباض فيملكه المهدي اليه او فسخه فيبطل والذي يدل
عليه الروايات المعتبرة الشاملة بعمومها لموضع النزاع هو انه يبطل بالموت فمنها ما رواه
الشيخ عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال
النحل والهبة ما لم يقبض حتى يموت صاحبها قال هي بمنزلة المبرات ومنها ما رواه عن عثمان
الحسن بن فضال عن العباس بن عامر عن داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام قال
الهبة والنحلة ما لم يقبض حتى يموت صاحبها قال هو ميراث ومنها ما رواه عن محمد بن احمد بن
يحيى عن موسى بن عمر عن العباس بن عامر عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها ولنذكر بعض كلام الاصحاب في ذلك قال العلامة
رحمه الله في التذكرة الهبة والهدية والصدقة لا يملكها الموهوب والمهدى اليه والمتصدق
عليه بنفس الايجاب والقبول اذا كان عينا الا بالقبض وبدونه لا يحصل الملك عند علمائنا
اجمع وقال الشهيد الثاني رحمه الله بعد نقل الخلاف في ان القبض هل هو شرط الصحة او اللزوم
فيتفرع على القولين النماء المتخلل بين العقد والقبض فانه للواهب على الاول وللموهوب له على
الثاني وفيما لو مات الواهب قبل الاقباض فيبطل على الاول ويتخير الوارث في الاقباض
وعدمه على الثاني وقال الشهيد قدس الله روحه في الدروس وقال بعض الاصحاب ولو اهدى
اليه شيئا فمات فللمهدي استرجاعه وان مات المهدي فلوارثه الخيار لانه لا يملكه بالوصول
اليه انما يملكه بالعقد ثم يكون اباحة للتصرف حيث يكون متصورا فلو كانت جارية لم يحل
له وطيها لان الاستمتاع لا يحصل بالاباحة فمن اراد تمليك المهدي اليه وكل رسوله في
الايجاب والاقباض ويحتمل عدم الحاجة الى الايجاب والقبول لفظا ويكفي الفعل الدال

عليهما لان الهدايا كانت تحمل الى النبي صلى الله عليه وآله ولم ينقل انه راعى العقد وبعد حمله
على الاباحة لانه كان يتصرف فيه تصرف الملاك وعلى هذا الناس في سائر الاعصار والامصار
ثم قال رحمه الله ولو مات المستدعي اليه جاز لوارثه التصرف وهل تمنع مورثه فيه نظر من اجراء آية مجرى
الهدية فيكون فيه الكلام السابق ومن انه يفيد اباحة وقد اقترن بالبيد فهو كسائر الاباحات نعم
ينتفي نية التملك فيها وقال العلامة قدس سره في التحرير لا يصح الهبة ما لم ينضم القبض الى العقد فلو مات
الواهب او الموهوب له بعد العقد قبل القبض بطلت الهبة سواء مات قبل الاذن في القبض او بعده
وقال الشيخ لا يبطل بموت الواهب ويقوم الوارث مقامه في الاقباض وفيه بعد ثم قال الاقرب
اشتراط التعجيل في القبول بحيث يكون جوابا للايجاب فلو اتخذ هدية مع رسوله وكلمه في ايجاب الهدية
الهبة وقبل المهدي اليه فان لم يقبل كان اباحة ولو قبل بعدم اشتراط القبول نطقا كان وجها قضا
للعادة بقبول الهدايا من غير نطق وقال المحقق طاب ثراه في الشرايع فلو مات الواهب بعد العقد
وقبل القبض كان ميراثا وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه اي كان ميراثا لورثة الواهب لبطلان
العقد عند موته قبل الاقباض مع انه شرط في صحته كغيره من العقود الجائزة كالوكالة والشركة و
قال الشيخ في المبسوط لا تبطل الهبة وقام الوارث مقامه كالبيع في مدة الخيار من حيث ان العقد
هبة يؤل الى اللزوم فلا ينفسخ بالموت وتبعه ابن البراج على ذلك مع ان الشيخ قال في هبة ذي الرحم
اذا مات قبل قبضها كان ميراثا وقال ان الملك لا يحصل الا بالقبض وليس كالشفعة حصوله
بالعقد فكلامه متناقض وموت الموهوب بمنزلة موت الواهب ولم يذكره الاكثر وممن صرح به
العلامة في التذكرة ولا فرق مع موته قبل القبض بين اذنه فيه قبله وعدمه لبطلان الاذن بالموت
وفي معناه ما لو ارسل هدية الى انسان فمات المهدي او المهدى اليه قبل وصولها فليس للرسول
دفعها الى المهدى اليه ولا الى وارثه لبطلان الهدية بالموت قبل القبض كالهبة انتهى فظهر مما

نقلنا

نقلنا ان الاظهر من حيث الاخبار والاشهر بين الاصحاب بطلان الهدية بموت المرسل وفيه
قول باختصاص الوارث في الاقباض وعدمه والاظهر في عدم لزومه وعدم جواز اقباضه بغير اذن
الوارث واما اذا مات المهدى اليه فالاظهر ايضا البطلان ويحتمل توقفه على اذن المهدي او
وارثه وقد سبق القول بان للوارث القبض ولا يخفى ضعفه لان الهبة اذ الاباحة لا حد لاستيلائها
لوارثه ولكون جواز القبض موروثا في محل المنع ومع عدم القبض لم يحصل ملك حتى ينتقل الى
الوارث وظاهر ان اغراض الناس تختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما كان غرض الواهب متعلقا
بخصوص الموهوب دون وارثه واما الوصية فالمشهور بين الاصحاب هو انه اذا مات الموصى له
قبل قبول الوصية سواء مات في حيوة الموصي ام بعد وفاته ولم يكن الموصي قد رجع في وصيته فوارث
الموصى له يقوم مقامه في القبول وينتقل اليه الملك ويدل عليه رواية محمد بن قيس صريحا وذهب
جماعة الى بطلان الوصية بموت الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي ام بعده موته وفصل
بعض الاصحاب فحكم البطلان بما اذا مات الموصى له قبل الموصي ويدل عليه بعض الروايات المعتبرة
ولا يخلو من قوة والله اعلم **مسئلة** ما معنى الاقعاء الذي نهي عنه في الصلوة **الجواب**
اختلف كلام الاصحاب وكلام اهل اللغة في ذلك قال الجوهري اقعى الكلب اذا
جلس على استه ونصب ساقيه واقام يديه وقد جاء النهي عن الاقعاء في الصلوة وهو
ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين وهذا تفسير الفقهاء واما اهل اللغة فالاقعاء عندهم
ان يلصق الرجل اليتيه بالارض وينصب ساقيه ويتساند الى ظهره وقال الجزري في النهاية
فيه انه نهى عن الاقعاء في الصلوة الاقعاء ان يلصق الرجل اليتيه بالارض وينصب ساقيه
ويحذو بيديه ويضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وقيل هو ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين
والقول الاول ومنه الحديث انه عليه السلام اكل مقعيا اراد انه كان يجلس عند الاكل على وركيه
مستوفزا غير متمكن وقال الفيروزابادي اقعى في جلوسه تساند الى ماورائه والكلب جلس
على استه وقال المطرزي في المغرب الاقعاء ان يلصق اليتيه بالارض وينصب ساقيه

استوفز في قعدته اذا قعد قعودا مستقبلا غير مطمئن

ويضع يديه على الارض كما يفعل الكلب وتفسير الفقهاء ان يضع الليه على عقبيه بين السجدتين وهو
عقب الشيطان وقال المحقق نور الله ضريحه في المعتبر يستحب الجلوس بين السجدتين متوركا وقال
في المبسوط الافضل ان يجلس متوركا ولو جلس متربعا بين السجدتين وبعد الثانية جاز وقال
الشافعي وابو حنيفة واحمد يجلس مفترشا لرواية ابي حميد الساعدي وكيفية التورك ان
يجلس على وركه اليسرى ويخرج رجليه جميعا ويفضي بمقعدته الى الارض ويجعل رجله اليسرى
على الارض وظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى وكيفية الافتراش ان يجلس على رجله
اليسرى ويخرج رجله اليمنى من تحته وينصبها ويجعل بطون اصابعها على الارض معتمدا عليها
الى القبلة وقال علم الهدى يجلس مفاتشا بوركه الايسر موظاهر فخذه اليسرى الارض رافعا
فخذ اليمنى على عرقوبه الايسر وينصب طرف ابهام رجله اليمنى على الارض ويستقبل بركبتيه معا
القبلة وما ذكره الشيخ اولى ثم قال رحمه الله يكره الاقعاء بين السجدتين قاله في الجمل وبه قال
معوية بن عمار وطلحة بن مسلم والشافعي وابو حنيفة واحمد وقال الشيخ بالجواز وان كان التورك
افضل وبه قال علم الهدى لنا ما رواه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ولا تقع بين السجدتين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رفعت راسك
من السجود فلا تقع كما يقع الكلب ومن طريق الاصحاب ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لا تقع بين السجدتين والدليل على ان النهي ليس للتحريم ما رواه عبيد الله الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالاقعاء في الصلوة بين السجدتين والاقعاء ان يعتمد
بصدور قدميه على الارض ويجلس على عقبيه وقال بعض اهل اللغة هو ان يجلس على اليتيه
ناصبا فخذيه مثل اقعاء الكلب والمعتمد الاول لانه تفسير الفقهاء وبحثهم على تقديره
وقال العلامة في المنتهى مثل هذا الكلام من اوله الى اخره وقال الاقعاء عبارة عن
ان يعتمد بصدور قدميه على الارض ويجلس على عقبيه وقال بعض اهل اللغة هو ان يجلس
الرجل على اليتيه ناصبا فخذيه مثل اقعاء الكلب والاول اولى لانه تفسير الفقهاء وبحثهم فيه

رحمه الله

وقال الشهيد رفع الله مقامه عند ذكر مستحبات السجود ومنها التورك بين السجدتين بان يجلس على
وركه الايسر ويخرج رجليه جميعا من تحته ويجعل رجله اليسرى على الارض وظاهر قدمه اليمنى على
باطن اليسرى ويفضي بمقعدته الى الارض كما في خبر حماد وروى ابن مسعود التورك عن النبي صلى
الله عليه وآله ولا يستحب عندنا الافتراش وهو ان يثني رجله اليسرى فيبسطها ويجلس عليها ويصب
رجله اليمنى ويخرجها من تحته ويجعل بطون اصابعه على الارض معتمدا عليها ليكون اطرافها الى القبلة
ويظهر من خبر زرارة عن الباقر عليه السلام كراهيته حيث قال واياك والقعود على قدميك فتتأذى
بذلك ولا تكون قاعدا على الارض انما قعد بعضك على بعض وقال ابن الجنيد في الجلوس بين السجدتين
يضع الليه على بطن قدميه ولا يقعد على مقدم رجليه واصابعهما ولا يتبع اقعاء الكلب ثم قال
رحمه الله بعد ذكر جلسة الاستراحة ويكره الاقعاء فيها وفي الجلوس بين السجدتين على الاشهر
ثم قال بعد نقل كلام المحقق وغيره وصورة الاقعاء ان يعتمد بصدور قدميه على الارض ويجلس
على عقبيه قال في المعتبر ونقل عن بعض اهل اللغة انه الجلوس على اليتين ناصبا فخذيه مثل اقعاء
الكلب والمعتمد الاول ومثله قال الشهيد الثاني رحمه الله في شرح النفلية وشرح الارشاد وغيرهما
والسيد في المدارك ولا يطيل الكلام بذكر كلام غيرهم من اصحابنا فانهم لم يذكروا الا مثل ما نقلنا
وقال البغوي في شرح السنة من علماء العامة بعد ما روى باسناده عن الحرث عن علي عليه السلام
قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي احببت لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي لا تقرأ
وانت راكع ولا انت ساجد ولا تفتل وانت عاقص شعرك فانه كفل الشيطان ولا تقع بين
السجدتين ثم قال في كراهية الاقعاء بين السجدتين اكثر اهل العلم وقد صح عن عائشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عن عقبة الشيطان والاقعاء قال ابو عبيد هو جلوس
الانسان على الليتين ناصبا فخذيه واضعا يديه بالارض من اقعاء الكلب والسبع وليس هذا
معنى الحديث من الاقعاء وتفسير اصحاب الحديث في عقبة الشيطان وفي الاقعاء واحد وهو ان يضع

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد وآله اجمعین بدانکه این نوشته مشتمل است بر رساله آخوند
ملا حبیب الله که در باب اشتراک لفظی وجود نوشته بهمان ترتیب نوشته شده باحاق فهمیده شود
در ذیل فصل والله یهدی من یشاء الی سبیل والحق رساله مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه
مقدمه در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی در این مقام و دیگر مباحث
قابلند باینکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است
مطلب اول در اثبات واجب الوجود بالذات مطلب دویم در اثبات احدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی ترکیب مطلب سیم در اثبات واحدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال مطلب چهارم در بیان آنکه
صفت عین ذات نمیتواند شد مطلب پنجم در بیان آنکه اشتراک لفظ وجود و موجود
میان واجب تعالی و ممکنات اشتراک لفظیست نه معنوی خاتمه در بیان اعادهٔ معدوم
بر این جمله مطلب اخیر مقدمه باید دانست که لفظ وجود و موجود بدیهی اند
که آنرا هستی و چیزی هستی دارند احتیاج بتعریف ندارد بلکه ممکن نیست
تعریف آنها و حکما و متکلمین در کتب بهمین وجه تصریح بآن کرده اند و از اول

اوایل

اوایل شمرده اند و نیز باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظ از الفاظ یا اشتراک در آن لفظ است
تنها مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم که آنرا اشتراک لفظی و آن لفظ را
مشترک لفظی می نامند در این مقام یا اشتراک از چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی
آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است که آنرا اشتراک معنوی و آن
لفظ را مشترک معنوی می نامند مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس
و معنی او هم که جسم نامی حساس متحرک بالارادة است مشترک است میان انسان و فرس
و یک معنی است در هر دو و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود مشترک اند میان واجب تعالی
و ممکن باشتراک لفظی و کمال اکثر مردم تا این زمان آن بوده است که کسی قایل باین نشده است
و اگر شده بوده است بواسطه مخالفت این مذهب با اعتقاد ایشان نام آن کس در میان
علما مشهور نشده است و تشنیعات بر صاحب این مذهب میزده اند با
آنکه بنا بر اصول دین و اعتقاد بر مآل است نه بر پیروی مردم مشهور بنا بر این جمعی از بزرگان
که صاحب این مذهب بوده اند و نام ایشان در خاطر فقیر بوده بیان میکنم اما
مطلب اول در اثبات واجب الوجود بالذات و واحد تعالی بحدوث اثبات الاشیاء و صورها معانی
الله تعالی احداث میکند اثبات اشیاء را و وجودهای ایشان را و صورها و ماهیات
ایشان را بنام پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیات آنها هم معلول

و آفریدهٔ حق تعالی اند پس اگر معنی وجود ذات تعالی عین معنی وجود هر چیز که ممکن است لازم
می آید که او هم آفریده شود و آفریده فقیر حقیر است از عبارت معلم اول آنچه اشتراک معنوی است
و فهم این عبارت موقوف بر فهم یک مقدمه است و آن این است که وجود بمعنی مستعمل که آخوند فرموده اند
امر انتزاعی است و در انتزاع از موجودیت هر چیز باید یک مطابق انتزاع که این معنی از و انتزاع
شود حرام مصحح انتزاع که این انتزاع بسبب او صحیح باشد و در ممکنات مطابق انتزاع ذات
ایشان است بعد از استناد بعلت و مصحح انتزاع ذات علت و استناد باو است و در واجب تعالی
مطابق انتزاع و مصحح انتزاع هر دو ذات بذاته او است پس معنی عبارت معلم اول آنست که حق تعالی
مصحح انتزاع وجود شما است و اندرین لازم نمی آید مگر آنکه وجود شما را غیر او بدانید معلول او باشید
اگر وجود انتزاعی معلول او را و اطلاق شود و قول او را اثبات الشیء و صورتها معانیز
دال بر آنست زیرا که ذات واجب تعالی صورتها و معانیز نیست اگر قایلی بگوید هر گاه وجود
ممکن معلول باشد معنی وجود در واجب و ممکن یکی باشد پس در واجب نیز معلول خواهد زیرا که
یک معنی نمیتواند در یکجا معلول باشد و در جای دیگر واجب باشد در جواب گفته میشود که معلول
بوده وجود این معنی دارد که ذات غیر این موجود مصحح لیس انتزاع شده باشد پس
اگر در جای ذات آن موجود مصحح آن وجود شده آن وجود معلول خواهد بود تا اینجا
سخن فقیر است و احتیاج به تامل زیادی بعد از آن آخوند فرموده که معلم اول

میفرماید که الواحد المحض او علة الاشیاء کلها و لیس فی معنی الاشیاء بمعنی واحد محض علة همه چیزها است
و نیست مانند از چیزها پس می باید که وجود شما غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود فقیر حقیر
میگوید که از این معنی که وجود انتزاعی در واجب و ممکن یکی باشد لازم نمی آید که واجب مانند
ممکن باشد این وقت لازم می آید که بنای انتزاع در هر دو یک چیز باشد اگرچه معلم اول قایل باشد
لفظ اشاره باین لازم نیست که آن معنی معقول باشد چنانکه آخوند خود فرموده که بنا بر دین
و اعتقاد و میزان است نه بر رسم مردم مشهور دیگر آخوند فرموده که معلم اول در فصول
مدنیه باین عبارت بیان کرده که وجود تمام و وجود خارج عن وجود سایر الموجودات
و لا یشارک سایر الموجودات منها فی معنی اصلا بل انما کانت مشارکة فی الاسم فقط لان المعنی المفهوم
من ذلک الاسم یغایر وجود الله تعالی وجوداته بل دون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی
وجود سایر موجودات است و یک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلا و اگر
مشارکت باشد در اسم خواهد بود و بس و در معنی فهمیده میشود از آن اسم و حکیم مسلمه
احمد عربی تصریح باین معنی نکرده چنانچه فرموده است که وجود تمام و وجود خارج عن وجود
سایر الموجودات لا یشارک سایر الموجودات منها فی معنی اصلا بل انما کانت مشارکة فی الاسم
فقط لان المعنی المفهوم من ذلک الاسم فقیر حقیر میگوید کلام این حکیم تصریح باشد که معنی

نفز

لفظ وجود و اگر دلیل ایشان اگر تعیین بشرط که لازم می‌آید واجب مانند ممکن بالذات معقول است
زیرا که مراد از مانند بودن آنست که در ذات یا در صفتی از صفات حقیقیه مشارکت باشد
نه در مطلق چیزی که نه همچنین همه مذکور نیز لازم می‌آید چه قایل باشند بآنکه واجب تعالی مانند چیزها
باشد در اطلاق لفظ بر او و اطلاق شیء و غیر آن بعد از آن آورده فرموده که صوفیه رضوان الله علیهم
در مقام تنزیه اسم نیز را نداده‌اند و این عبارت ایشان است که لا اسم و لا رسم و لا نعت
و لا وصف چه خوب فرموده است در جمیع مقام عارف شبستری که منزه ذاتش از چند
و چه و چون تعالی شانه عما یقول و شیخ صدر الدین قونوی در نصوص در تفسیر سوره حمد تصریح
باین معنی کرده‌اند و عبارت نصوص اینست که قولنا فیه انه وجود للتفهیم لا انه بعین
الوجود و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اول است و این موافق
مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند اولا و مهیه را ثانیا و حکمای هند
نیز تصریح باین معنی کرده‌اند و گفته‌اند که حق تعالی است نه هستی فقیر حقیر میگوید کلام
صوفیه که نقل فرموده‌اند چنانکه دلالت بر اشتراک لفظی دارد بر ما معقول دیگر
هم دلالت دارد و کلام حکمای هند دلالت بر اشتراک لفظی ندارد زیرا که مراد ایشان
آنست که میتواند حق تعالی بذات خود موجود است و لیس بتقدیم مجاز آورده‌اند کشیده‌اند

و نقل عبارت حکما و صوفیه نمودند با آنکه بهیچکدام دلیل موضوع نبوده و کار بنده زیرا که کسی گفته که کسی باین
مذهب قایل نشده چه مذهب اسلام در این باب که صوفیه و غیرهم در ایشان داخل اند بر السنه مشهور و
در کتب مسطور است بعد از آن آورده فرموده‌اند که اما مطلب اول بباید دانست که موجود بغیر مسمی باسم
موجود و فقیر حقیر میگوید آنکه وجود بمعنی هستی از و انتزاع میشود منقسم میشود بدو قسم
از جهت آنکه یا محتاج است بغیر یا محتاج نیست قسم اول را ممکن الوجود بالذات نامند
و قسم دوم را واجب الوجود بالذات و آن قسم که محتاج بغیر می‌باید محتاج باین قسم که محتاج
نیست بغیر که واجب الوجود بالذات است از جهت آنکه غیر قسم اول منحصر است در قسم دوم
و واجب الوجود بالذات و وجود قسم اول بین است و محتاج باثبات نیست و اثبات وجود
او از وجود قسم اول میشود که بین است پس میگوییم که هرگاه طبیعت ممکن الوجود که محتاج است
بغیر موجود باشد واجب الوجود که محتاج الیه او است می‌باید که موجود باشد طبیعت ممکن الوجود
موجود است پس واجب الوجود بالذات موجود است فقیر حقیر میگوید که در اثبات واجب دعوی
وجود طبیعت موجود در کار نیست بلکه دعوی وجود موجود ما هیت و ضرورت باین مقدمه نظر نیست بعد از آن آورده
فرموده‌اند که اما مطلب دوم باید دانست که واجب الوجود بالذات نمیتواند بود که مرکب باشد از اجزاء مطلقا
از جهت آنکه اگر مرکب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود بآن اجزاء بواسطه آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد
بود و لیس خلاف فرض است پس واجب الوجود بالذات مرکب نباشد بعد از آن آورده فرموده‌اند که اما مطلب سیم
باید دانست که واجب الوجود بالذات نمیتواند بود دو تا یا زیاده بر دو بواسطه آنکه اگر
اثنینیت معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو و پس حال خالی نیست از اینکه این معنی عین
ذات هر دو خواهد بود یا جزء ذات هر دو یا عارض ذات هر دو نمیتواند بود که عین ذات هر دو باشد

از جهة آنکه خالی است از یکی چیزی یا هم نشده است یا هم نشده است اگر هم نشده است پس دو واجب الوجود
بود بلکه هر یک معنی خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر هم نشده است پس هر یک از ایشان محتاج خواهند بود بان
امر مشترک و مابه چیزی هم نشده است پس واجب الوجود بالذات نخواهند بود و این خلاف فرض است و نیز
نتواند بود از ذات دو دیگر از جهة آنکه اگر جزو ذات هر دو باشد مرکب خواهند بود از اجزا پس واجب الوجود
نخواهد بود و این خلاف فرض است و نیز نتواند بود که عارض باشد بواسطه اینکه هرگاه آن ذات را
ملاحظه کنیم بدون این عارض موصوف بوجود است وجود نخواهد بود پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود بان امر عارض
پس هیچ یک واجب الوجود بالذات نخواهند بود بلکه واجب الوجود بان امر عارض خواهند بود و این خلاف فرض است
و دیگر آنکه اگر وجوب وجود عارض باشد فاعل این وجوب وجود یا ذات واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود
اگر ذات واجب الوجود است لازم می آید که یک چیز هم قابل و هم فاعل باشد از یک جهة و این محال است و اگر غیر
ذات واجب الوجود بالذات است لازم می آید که واجب الوجود بالذات نباشد و این خلاف فرض است
پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم که واجب الوجود پس از یکی نتواند بود و بنابر تقریر شبهه ابن ملکونه
متوجه نگردد بعد از آن اخوند فرموده اند اما مطلب چهارم باید دانست که نمیتواند بود که صفت
عین ذات باشد بدو دلیل اول دلیل عام که دلیل نفی تمام اتحاد است خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه
اتحاد دو وصف و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکما و آن
اینست که نمیتواند بود که دو چیز یکی باشند بواسطه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و
دیگری موجود نیست یا آنکه هیچ کدام موجود نیستند بلکه ثالثی هم پیدا شده است اما شق اول که هر دو موجود
باشند اتحاد خواهند بود بلکه دو خواهند بود نه یکی و این خلاف فرض است اما شق دوم
که یکی موجود باشد و دیگری موجود نباشد باز اتحاد نخواهند بود از جهة آنکه اتحاد موجود با معدوم

معقول نیست اما شق سیم که هیچکدام از این دو موجود نباشند باز اتحاد خواهند بود بلکه آنچه ثالث شده باشد و ثالث
هم پیدا شده است پس اتحاد محال است و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نتواند بود و دلیل ثانی
اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیت محتاج باشد بموصوف و حلول کند بموصوف و ممکن نیست
که چیزی محتاج باشد بچیزی در ذات و ماهیت خود و حلول کند بدان چیز و عین آن چیز باشد پس صفت عین ذات
موصوف نتواند بود فقیر حقیر میگوید که صفات واجب تعالی باید معین نسبت که آنچه بر صفات مترتب
میشود از آثار بر ذات بذاته و واجب تعالی مترتب میشود و این در حقیقت راجع است بنفی صفات
و اثبات آثار صفات از ذات و دلیل بر امتناع این نیست و دو دلیل که مذکور شد هیچ دلالت
بر آن ندارد بعد از آن اخوند فرموده که اما مطلب پنجم باید دانست که اشتراک وجود میان واجب
و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی بواسطه آنکه اگر معنی وجود و موجود که بدیهی التصور است مشترک
میان واجب و ممکن باشد معنی عین ذات واجب خواهد بود یا جزو ذات یا عارض ذات خواهد بود و هیچ یک
که نمیتواند بود که وجود که بدیهی التصور است و صفت ممکن است و محتاج بذات ممکن عین ذات
واجب الوجود بالذات باشد اما اولا بواسطه آنکه این معنی بدیهی است و ذات واجب بدیهی نیست
و اما ثانیا بواسطه آنکه و صفت عین ذات نمیتواند بود چنانکه در مطلب چهارم گذشت
چه جایز آنکه عین ذات واجب الوجود باشد اما ثالثا بواسطه آنکه محتاج است و محتاج غیر ذات است
و واجب الوجود نمیتواند بود و دیگر آنکه وجود یا آنکه مقتضی عروض است یا مقتضی لاعروض که آن
هم بذات بوده است یا مقتضی هم نیست اگر مقتضی عروض است پس در هر جا که یافت شود
عارض خواهد بود پس لازم می آید که ذات اسی هم عارض باشد و این محال است و اگر مقتضی لاعروض است
پس لازم می آید که ذات [illegible] عارض باشد و این محال است و وجود ممکن نیز قایم بذات

پس وجود ممکن وجود ممکن نیز ابدیه و این خلاف فرض است و اگر مقتضی چیزی دائم نیست پس اقتضای عروض و
لاعروض بسبب چیزی خواهد بود غیر معنی وجود پس لازم می آید که واجب تعالی در قیام بودن بذات محتاج باشد بغیر و این
محال است پس وجود عین ذات او تعالی نمی تواند بود نمیتواند بود که وجود غیر عین ذات واجب تعالی بواسطه
آنکه بالزوم این مقدمه لازم می آید که مرکب شود بالزوم و نمی تواند که وجود عارض ذات واجب تعالی باشد بواسطه فاعل
آنکه وجود یا آنست که ذات واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود اگر ذات واجب الوجود باشد لازم می آید که هم فاعل
وجود و هم قابل آن وجود باشد و این محال است و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می آید که واجب الوجود محتاج
بغیر پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان
واجب و ممکن نمی تواند بود پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود نه در معنی که مفهوم است از و و از آنچه بیان کردیم ظاهر
میشود که حق تعالی صفت ندارد اصلا و فقیر حقیر میگوید که معنی وجود و موجود که بدیهی التصور است مشترک است
میان واجب و ممکن و این معنی انتزاعی است موجود در ذهن نه عینی و خارجی است و نه عارض ممکن و کسی که گوید که وجود
واجب عین ذات او است او است که مصحح انتزاع و مطابق انتزاع در این هر دو یکی است و در ممکن غیر
او است یعنی مصحح انتزاع غیر مطابق انتزاع است و اگر مطابق انتزاع ذات ممکن است و مصحح انتزاع علت
یا استناد بعلت او و این هیچ مفسده لازم نمی آید و کسانی که اخذ بعد از تامل در آنچه گفته شد تمام مدفوع است
اما گفتن اول که وجودی که بدیهی التصور است و صفت ممکن و محتاج بذات ممکن غیر واجب الوجود نمیتواند
بود مدفوع است بآنکه مبین باین معنی که مصحح انتزاع ذات بذاته او است میتواند بود و سخن دویم که صفت
غیر نمیتواند بود نیز در سابق مدفوع است و سخن سیم که وجود محتاج است و محتاج غیر ذات واجب
الوجود نمی تواند بود مدفوع است بآنکه معنی عینیت آنست که ذات مصحح انتزاع او است و این
مفسده ندارد و سخن چهارم که در آن دست باقتضای عروض و لاعروض زده اند نیز مدفوع است

بآنکه

بآنکه طبیعت وجود اقتضای عروض و لاعروض کدام می کند و عروض و لاعروض کدام در خارج نیست که بحث از آن کنند
وجود امر انتزاعی است که عقل از واجب و ممکن انتزاع می نماید و معنی عینیت او در واجب آن است که مصحح انتزاع
ذات خدا است و غیریت در ممکن مصحح انتزاع غیر ذات ممکن است و این عینیت مصحح و غیریت
آن در ممکن معنی وجود ندارد و معنی وجود که حق است مباین واجب و ممکن مشترک است بعد ذات او خواهد بود
که اما خاتمه باید دانست که اجله نیز که بسیار ند بر هیچ مطلب بسیار ند از انجمله کلام امیر المؤمنین صلوات الله
و سلام علیه است که در نهج البلاغه فرموده که کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه بعنی کمال تنزیه و خالص
کردن اندیشه از تعلق صفات است از و فقیر حقیر میگوید که این کلام دلالت بر نفی صفات زائده میکند
چنانکه مذهب اشاعره و بر عینیت صفات باین معنی که مذکور شد نه بر نفی مطلق صفات و اشتراک
لفظ چنانکه مخفی نیست دیگر گفته که شیخ ابو جعفر کلینی در کافی ذکر کرده اند که کل موصوف مصنوع
و صانع الاشیاء غیر موصوف معنی هر چیزی که وصف کرده شده مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده
شده است و فقیر حقیر میگوید که مراد وصف کرده شده بصفات زائده است اگر نه خدای تعالی خود را
وصف کرده و در احادیث و در کلام ائمه نیز موصوف واقع پس مراد بنفی صفات را بتوان بعد از آن
فرموده اند که و دیگر آن خطبه ابن بابویه در کتاب توحید از حضرت امام علی موسی علیه التحیة و الثناء نقل کرده
و بر شیعه لازم است که آنها را بهم رسانیده اعتقاد خود را بدان تصحیح نماید آنحضرت اول فرموده اند
که اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه بشهادة العقول
لان کل صفة و موصوف مخلوق و شهادة کل مخلوق ان له خالقا لیس بصفة و لا موصوف و شهادة کل صفة
و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الازل
یعنی اول بندگی کردن الله تعالی دانستن حق او است و اصل شناختن الله تعالی یکی دانستن او است
و اول نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفات است از و بواسطه گواهی دادن عقلها بر اینکه

هر صفتی و موصوفی آفریده شده اند و گواهی دادن هر آفریده بر اینکه از برای او آفریننده هست که نه صفت است
و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنه اثبات آن و گواهی دادن مقارنت بحدوث
و گواهی دادن حدوث بامتناع ازلی بودن که ممتنع است از حدوث و نیز در این خطبه فرموده است
که کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم بنفسه مصنوع و کل ما سواه معلول یعنی هر چیزی که بینی بنفسه مصنوع است
و هر چیزی که قائم است بنفسه بغیر خود معلول است و نیز در این خطبه فرموده اند که من وصفه فقد حده یعنی آنکه وصف
کند الله تعالی را برگشته است از حق و نیز در این خطبه واقع شده است که کل ما خلق لا یوجد من خالقه
و کل ما یکون فیه یمتنع من صانعه یعنی هر چیزی که هست در آفریده یافت نمیشود در آفریننده و فقیر حقیر
میگوید عبارات این خطبه همه دالند بر نفی صفات زائده و هیچیک دالند بر اثبات آن الفظ نیست بعد از آن
اخوند فرمودند که حضرت در خطبه چهارم فرموده اند که اول الدین معرفته و کمال المعرفة توحیده و کمال
التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة الموصوف انه غیر الصفة یعنی
اول دین داری شناختن الله تعالی است و کمال شناختن یکی دانستن او است و کمال یکی دانستن برطرف کردن
صفات است از و بواسطه گواهی دادن هر صفتی باینکه تحقیق غیر موصوف و گواهی دادن موصوف
باینکه تحقیق غیر صفت است فقیر میگوید دلالت این حدیث مثل دلالت احادیث سابق است
بعد از آن اخوند فرموده اند که نیز در کتاب توحید از آنحضرت منقول است که فرموده اند که من
شبه الله بخلقه فهو مشرک یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او پس شریک قرار داده است از برای
الله تعالی و در کتاب توحید منقول است از ابا عبد الله علیه السلام که فرموده اند که من شبه الله بخلقه فهو مشرک
بتاء کسر الله تعالی لا یشبه بشیء و لا یشبهه شیء و کل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه یعنی کسی که مانند کرداند
الله تعالی را بخلق او پس او شریک قرار داده از برای خدای تعالی بتحقیق الله تعالی نمی باشد چیزی را مانند
و نه مانند باشد چیزی او را و هر چیزی که واقع شود در وهم الله تعالی بخلاف او است و نیز در احادیث

واقع

واقع شده است که من شبه الله بخلقه فقد اکفر یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او تحقیق برگشته است
از حق پس جایز نمیدانند بر اثبات صفات از برای خدای تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات را و اند
تاویل حضرت امام محمد باقر صلوات الله و سلامه علیه که فرموده اند که لیس لله تعالی و قادر الا لانه ذو
العلم العلماء و القدرة للقادرین فکل ما میز بوهم یا میز بوهم فهو مخلوق مصنوع که منتهی میشود
الیکم و البادی تعم و ان الحیوة معدة لحق الموت و لعل العمل الصالح یوم لنتهی تعالی بتمیز کمالات انها
یتوهم از وهم نفس لیس کمثله شیء هکذا احد العقلاء فما یصفون الله تعالی بعض ایا نام برده میشود الله تعالی عالم و قادر
مگر بواسطه آنکه بخشیده است علم را بعالمان و قدرت را بقادران پس هر چیزی را که تمیز میدهد او را
بوهم خود در دقیق تر معانی او پس او آفریده و ساخته شده است یا آفریده و ساخته شده است مثل
تاء نسخه متکلم و رد کرده شده بشما و بر شما بخشنده محیی و ممیت است بشما و امید است که مورخ کوچک
توهم کند آنکه تحقیق او از برای الله تعالی و سنخ آن است همچنانکه از برای او است پس تحقیق که آن موجود تصور
میکند اینکه نبودن انها نقصان است از برای کسی که دارد انها و همچنین است حال عقل در آنچه از او ضعیف
کنند الله تعالی را باین چیز پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن الله تعالی بمعنی بخشیدن علم است بعالمان و بخشیدن
قدرت است بقادران یا تاویل دیگر که باز از ائمه صلوات الله و سلامه علیهم کرده اند و فرموده اند که عالمیت
یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست اثبات صفات کمال از اهل سلب مقابل آن صفات کمال است
نقصان است کرده اند و تعبیر از حکما کل این مذهب دارند و میگویند که هر صفت کمالی که نسبت داده میشود بذات
الله تعالی مراد از آن سلب مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است پس جمیع صفاتی که نسبت
داده میشود بذات الله تعالی حق و حق بسلب طرف نقصان راجع میشود پس اطلاق موجود بر الله تعالی بمعنی
که معدوم نیست و اطلاق واجب بر او بمعنی است که ممکن نیست نه بمعنی اینکه موجود واجب الوجود است عارض ذات او
و قائم باو تا اینکه ذات الله تعالی بمعنی وجود و موجود بمعنی وجوب و واجب است همچنانکه در ممکنات اینچنین اخوند
در رساله تمام و فقیر حقیر میگوید که من شبه الله بخلقه فهو مشرک اینست که کسی شبیه داند خدای تعالی
را بچیزی از خلق او و در ذات یا در یکی از صفات حقیقیه پس او مشرک خواهد بود زیرا که مخلوق او را

[illegible]

داشته و این مشترک است و اگر کسی گوید اطلاق موجود بر باری تعالی و حکم بجهت صفت که معنی بهتر از هر دو اشتراک موصوف
مشترک نیست زیرا که این معنی انتزاعی صفت بکدام نیست و اشتراک در مطلق امور شباهت نیست
چنانکه اشتراک در اطلاق لفظ بهر معنی باشد مشترک نیست چه اگر اشتراک در اطلاق لفظ موجب قایل
باشتراک مشترک نمیداند با آنکه نزاع در اطلاق لفظ ما براتعه نیست و معنی و اهل سمع عالما و قادرا لانه
وجب العلم للعلما والقدرة للقادر بدین است که او را عالم بمعنی دانا و قادر بمعنی توانا نامیده اند بواسطه
آنکه دانائی را بدانایان و توانائی را بتوانایان او داده پس جبر نمیشود که او دانا و توانا نیست زانکه
معنی علم اعطای علم است و معنی قدرة اعطاء القدرة و معنی فیکون ایجاد نمودن است و اشاره باستحقاق
دانستن کیفیت علم و قدرت و حیات و آنچه از آنها دلیل دیگر نامیده اند غیر این معنی نیست
بلکه مؤکد همین معنی است که مذکور شد و مراد بآنکه مراد از هر صفتی سلب طرف مقابل است
آنست که آنچه میتوان فهمید همین است و زیاده ممکن التعقل نیست و ابد اعلم بحقایق الامور

بسم الله الرحمن الرحيم

حروف العطف

الواو الفاء ثم

حتى او اما

ام بل لكن

حروف النفي

ما ان لا

لن لما لم

حروف التنبيه

ها اما الا

حروف النداء

يا ايا هيا اى

وا

حروف التصديق

نعم بلى اجل جير اى

حروف الصلة

ان ان ما لا

الباء

من

حروف التحضيض

لولا ولو ما هلا الا

حرفا المصدر

ان ما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على النعم به وكفى وصلوه وسلام عباده الذين اصطفى محمد النبي الذي هاجر
ذوي الكرم والوفا وبعد فهذه صورة بحث لبعض الفقراء الى رحمة الغني
بن عبد الصمد الجباعي في صلب سنة احدى وخمسين وتسعمائة اختلف في بعض قضاياها
وكان وكيلا بها ولي من حضور جدي وصدا الكبيرة بحيث لا القصة وكان اذ
من اعيان حلب فتعلقت له ان يبيع لشي وتمسك بعد ان حرف كل عزة في تحصيل الوجوم
الدسلدر بر التحقيق تقريرها ان يقلد في مذهبه الذي يؤمن به والتقليد تزام بعض
نص القرآن وليس محنة بحيث لان كل واحد يقلد سلفه فكان حجة لكان الكل ناصين وليس
كذلك فقال لم حتى يثبت فقلت هل عندكم نص من القرآن او من الرسل على وجوب
اتباع ابي حنيفة فقال لا فقلت هل اجمع اهل الاسلام على وجوب اتباعه فقال لا فقلت
اسمع تقليده فقال انه مجتهد واما مقلد فرضه ان يقلد مجتهدا فقلت ان المجتهد

فقت

فقلت ما تقول في جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هل كان مجتهدا من المجتهدين
فقال فوق المجتهدين وفوق الاصفياء في العلم والتقوى والسنة وعظمت شأنه
وقد يعلم علماء من تلامذته نحو اربعة آلاف رجل كلهم على طبقة مجتهدين واذ
احدهم فقلت فقد اعترف باجتهاده وتقواه وجواز تقليد المجتهد وفي حق جلالة
فمن اين يعلم انا على الصلاة واكم على الهداية مع انا نعتقد عصمته وانه لا
يخطئ بل يحكم به من حكم الله والنافي لذلك ادلة مردودة وليس عمر كابي حنيفة بل
والدراية والاستحسان وعمر عليه الخطأ والعيب التسلل عن عصمة الاعراق بانه يقلد
كما نحن فقد الدليل على وجوب اتباع ابي حنيفة واحد منها اجماع كل اهل
الاسلام حتى السنة والمعتزلة على عزاء علمه ووفور تقواه وعلو همته وعظمت شأنه
بحيث انك لا يوجد مذهب كثرة ما رأيت من كتب الاصول والتفسير والسير والكتب
الاخبار والتعديل ونحو ذلك ولم ار قط خاطبين عيب شيء من مؤلفاته والعامة الشيعة
مع كثرتهم وعظمت شأنهم في الاقطار كانوا ملوك الارض والناس في الغرب

اليهم بالصدق والكذب ولم يقدر احد يفتري عليه كذبا في الطعن لسوء نسبت
الى مولى عنصره وذلك لانه اذا فرق كذبا كذبه كل من يعرفه وبرهنه
مزية تميزه هو وآباؤه وابناؤه السنة بها عن جميع الخلق فكيف يجوز تقليده
من اجمع الناس على عدم وجوب تقليده والتقليد من دون قبول الكذب
الطعن مع ان الجرح مقدم على التعديل كما نقرر في موضعه هذا ان علم
صنف كتابا سماه المعتمد في رد الطعن على ابي حنيفة واثبات كفره
بادلة بطول شرحها وصنف بعض فضلائنا فيه كتابا سماه النكت الرفيعة
الرد على ابي حنيفة ابنه في مصر وذكر فيه جميع ما ذكره الغزالي وزاد عليه
في وجوب تقليد المعصوم على عدم الدال ظن الصواب عن الدليل العمل بالرجحان
مع وجود الراجح اجماعا وثابتا انه عندنا من اهل البيت المطهرين بنص القرآن
والمطهر هو المنزه عن الادناس وعن كل قبيح كما نص عليه ابن فارس في مجمل اللغة
النفس المعصومة عند الشيعة وابو حنيفة ليس منهم اجماعا وهم العلماء المطهرون بنص القرآن

[illegible] نحن المسلم انه من اهل [illegible]
شيئا انهم [illegible] ليس من [illegible]
الدفاع الجميل الاول ان كل من قال بعصمة الحسن بعصمة [illegible]
[illegible] بنص القرآن فثبت عصمته لانه قد وقع الاجماع على الافراق بينهم [illegible]
بعصمتهم ودونه خلاف اجماع المسلمين الثاني انه قد اشتهر بين اهل النقل والسير
الصادق عليه السلام وآباؤه لم يرد ولا الى مجلس العلماء الصلحاء ولم تقل انهم
الى مخالف ولا موالف مع كثرة المصنفين من الرجال وطرق النقل وعدم التشيع
والتقية وان ذكروا انه اخذ العلم عن ابيه محمد الباقر عليه السلام وهو اخذه عن
زين العابدين وهو اخذه عن ابيه الحسين وهو من اهل البيت اجماعا وقد صح عنه انهم
لم يكن يزاحم بطول الاصحاب ولهذا لم يسئل احد منهم قط صغيرا ولا كبيرا من مسئلة
فتوقف في جوابها او احتاج الى مراجعة وقد صرحوا عليهم السلام ان قول الواحد منهم
كفعل آبائهم وفعل آبائهم كفعل النبي صلى الله عليه وآله وثبت ذلك عندنا بالطرق الصحيحة

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة قال المرتضى رضي الله عنه وارضاه سألني الرئيس
ادام الله تمكينه عن السبب في نكاح امير المؤمنين عليه السلم
منه عمر بن الخطاب وكيف يصح ذلك مع اعتقاد
الشيعة الامامية في عمر انه على حال لا يجوز معها نكاحه واما
اذكر من الكلام في ذلك جملة كافية مسعفة بالاطلاع
عليها واعلم ان الزيدية القائلين بالنص على امير المؤمنين
بعد الرسول صلعم فصل قد سلموا من هذه المسئلة وامثالها
يذهبون الى ان دفع النص فسق وان كان دفعا كثيرا
يستحق الخلود في نار جهنم وليس بكفر والفاسق يجوز نكاحه
والنكاح اليه وليس كذلك الكافر وعلى الكلام
مع الامامية الذين يذهبون الى ان دفع النص كفر ويسألون
على ذلك مسائل منها نكاح النبي صلعم عثمان بن عفان واحدة
بعد اخرى وان ذلك يلزم القول بكفر جحد النص على
امير المؤمنين عليه السلم وليس لكم ان تقولوا جحد النص انما كان
انما كان بعد وفاة النبي صلعم فهو غير مؤثر ولا يقدح
فيما يكون في حيوته صلعم لان دفع النص اذا كان كفرا

والكافر عندكم لا يجوز ان يقع منه ايمان متقدم بل المستقر
من مذاهبكم ان من آمن بالله طرفة عين لا يجوز ان
يكفر بعد ايمانه فعلى هذا المذاهب ان كل من كفر
بدفع النص لا يجوز ان يكون له حال ايمان متقدمة وان
اظهر الايمان فهو مبطن بخلافه والمسئلة لازمة مع
التحقيق ومن مسائلهم ايضا على هذا المذاهب ان
اذا كانت تحت امير المؤمنين عليه السلم قد كفرت بدفعها
ايضا امامته وكانت حفصة شريكة لها في الكفر بالامامة
والاخلاف عليه بعد الله كتابا في الكفر وعلى مذهبكم
لا يجوز ان يكون الايمان واقعا في حال متقدم
ممن كفر ومات على كفره فكيف شاع للنبي صلعم ان
ينكحهما وهما في تلك الحال غير مؤمنات ومن المسائل
ايضا تزويج امير المؤمنين عليه السلم بنته عمر بن الخطاب
وتحقيق الكلام في ذلك كتحقيقه في عثمان وقد
تقدم منا فيه كفاية والجواب ان نكاح الكافرة
او نكاح الكافر امر لا يدفعه الفعل وليس في مجرده
ما يقتضي فيه وانما يرجع في صحته وحسبه الى السمع
ولا شيء اوضح واول على الاحكام من فعل النبي صلعم
وفعل امير المؤمنين عليه السلم واذا رأينا ما قد نكحا
وانكحا الى ما ذكرت حاله وفعلهما عليه السلم حجة
لا يقع الا صحيحا وصوابا قطعنا الى جواز ذلك

وانه غير قبيح ولا محظور فيه بعد وليست حال عثمان
في نكاحه بنتي رسول الله ص وحال عائشة وحفصة كحال
عمر بن الخطاب في نكاحه بنت امير المؤمنين ع لان
عثمان كان في حيوة النبي ص لم يظهر منه ثانيا في
الايمان وانما كان مظهرا بعد شك الايمان
وكذلك عائشة وحفصة وعمر بن الخطاب في
حال نكاح بنت امير المؤمنين ع كان مظهرا من
جحد النص ما هو كفر فالحال معرفة واذا قيل اي
انتفاع باظهار الايمان والنبي ص يقطع على كفره
مظهره في الباطن لانه اذا علم انه سيظهر ممن
اظهر الايمان في تلك الحال كفر ويموت عليه
فلا بد من ان يكون في الحال قاطعا على ان
الايمان المظهر موافق وان الباطن بخلافه
فقد عدنا الى انه يلح والح مع القطع على الكفر
قلنا غير ممتنع ان يكون ع في حال النكاح
عثمان لم يكن الله تعالى اطلعه على انه سيجحد
النص بعده فان ذلك مما لا يجب الاطلاع
عليه ثم اذا ظهر من مذهب الامامية انه ع كان
مطلقا على ذلك فليس معنا ما يوجب وقت
اطلاعه عليه ويجوز ان يكون ع انما علم بذلك
بعد الانكاح او بعد موت المراهن المتزوجين

وكذلك

وكذلك القول في عائشة وحفصة يجوز ان يكون
ما علم باحوالهما الا بعد الانكاح فيهما فاذا قيل
فكان يجب ان يفارقهما بعد العلم بما لا يجوز الرجوع
معه امكن ان يقال ليس معنا قطع على انه ع علم
ان المراهن يجحدان النص فان ذلك لم
يرد به رواية واكثر ما وردت الرواية وان
كانت من جهة الآحاد ومما لا يقطع بمثله انه ع
قال لعائشة سيقاتلك وانت ظالمة له وهذا
اذا صح وقطع عليه امكن ان يقال فيه ان محض
القتال ليس بكفر وانما يكون كفرا اذا كان
اذا وقع على سبيل الاستحلال في الحدود الامامية
ولغير فرض طاعته واذا جاز ان يكون ع علم
بعلم باكثر من مجرد القتال الذي يجوز ان يكون
فسقا ويجوز ان يكون كفرا فلا يجب ان يكون
قاطعا على نفاق المراهن في الحال لان الفاسق
في المستقبل لا يمنع ان يتقدمه الايمان بل لا يمنع
ان يكون فسقه على الايمان وهذه المحاسبة
والمناقشة لم تمض في كتب احد من اصحابنا
وفيها سقوط هذه المسئلة على انا اذا ابطلنا
اشد الوجوه انه ع علم انهما في الحال على نفاق
وعلم عثمان ايضا مثل ذلك في حال النكاح

لا بعد ذلك جاز ان يقول النكاح المنافق والنكاح
جائز في الشريعة ولا يجب ان يجري المنافق مجرى
مظهر الكفر ومعلنه واذا جاز ان يفرق الشريعة
بين الكافر الحربي والمرتد بين الذمي في جواز النكاح
فيبيح الذمية عند مخالطتها كليم مع الاحتياج وعندنا
مع الضرورة وفقد المؤمنات ولا يبيح نكاح
الحربية على كل حال جاز ان يفرق بين مظهر الكفر
والمنافق في جواز النكاح ونكاح الشيعة
والامامية يقول ان النبي ص كان يعرف جماعة
من المنافقين باعيانهم ويقطع على ان بواطنهم
الكفر بدلالة قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ولا تقم على قبره ومحال ان يتعبده بترك الصلوة
عليه قبره الا وقد عينه تعالى له ع قوله تعالى له ع
قوله تعالى ولو نشاء لاريناكهم بسيماهم ولتعرفنهم
في لحن القول واذا كان ع عارفا باحوال المنافقين
ومميزا لهم من غيرهم ومع هذا فما راناه ع فرق
بين احد منهم وبين زوجه ولا خالف بين احكامه
واحكام المؤمنين وكان على الظاهر بعضهم الذي
لا قطع على نفاقه فقد بان ان الشريعة قد فرقت
بين مظهر الكفر ومبطنه في هذه الاحكام فان قيل
فيجوز ان يكون ع نكح وانكح من يعلم حيث

باطنه

باطنه
يختار اقلنا فعله ع بذلك يقتضي انه مباح غير انه يبعد
ان ينكح احدنا غيره مع قطعه على انه عدو في الدين
وان جاز ان يبيح الشريعة ذلك فالاشبه ان
يكون ع اذا فرضناه انه عالم بحيث باطن من انكحه
ونكحه في الحال ان يكون فعل ذلك لتدبيره
وتالف والامن الاشتهار وارتفاع الاسباب
لا يجوز ان يفعل ذلك ومن جملة نفسه من غفلة
اصحابنا على ان دفع كون رقية وزينب بنتي
رسول الله ص على الحقيقة وزعم انهما ما حدثه
رضي الله عنهما من ماله ابن ابي هاله وافع لما
هو معلوم ضرورة لان العلم بذلك فيمن خالط
اهل الاخبار كالعلم بغيرهم من الامور الظاهرة
والشك فيه كالشك في المعلوم بالاخبار
وما بنا الى المكابرات في المعلومات حاجة
والحديث وحده واما الكلام في نكاح عمر فقد تقدم
ان الفعل لا يمتنع من مناكحة الكفار وان فعل
امير المؤمنين ع اقوى حجة واوضح دليل وهذه
الجملة كافية لو اقتصرنا عليها لكنا نقول ان
امير المؤمنين ع لم ينكح عمر مختارا بل مكرها بعد
مراجعة وتهديد ووعيد وقد ورد الخبر بانه ع
تخطب اليه فدعه عن ذلك باجمل دفع فاستدعى

عم العباس بن عبد المطلب رضي الله ثم قال له ما لي أراك
فقال له العباس وما الذي أقضى بهذا القول قال
خطب إلي ابن أخيك ابنته فدفعتني وهذا يدل
على عداوته لي وبغضه مني والله والله لا أفعل
كذا وكذا ولا أبلغن إلى كذا وكذا وإنما كنا من التصريح
بالوعيد الذي تثقل لفحه وفحه ويجاوزه كل حد
والألفاظ مشهورة في الرواية معروفة فعاد العباس
رحمه الله إلى أمير المؤمنين ع فعاتبه وخوفه وسأله
رد أمر المرأة إليه فقال له أفعل ما شئت فمضى
وعقد عليها ومع هذا الإكراه والتخويف فقد يحل
المحارم كالخمر والخنزير وروي أن أبا عبد الله
الصادق ع سئل عن ذلك فقال ما ذلك
فرج غصبا عليه فإذا كانت التقية وخوف الجبار
وقطع مادة المطاهرة مما حمل مجموعه وتفصيله أمير المؤمنين
على بعضه من جلس في مقعده واستولى على حقه وإظهار
طاعته والرضا بأمامته واحد عظيم فأهون من
ذلك نكاحه فإن النكاح بأعظم مما ذكرناه وأدخل
العذر بهذه الأمور كلها ولولاه كانت قبيحة محظورة
وكذلك العذر بعينه قائم في النكاح أخف حالا
وأهون خطبا من سائر ما عددناه لأنه جائز والعقول
أن يبيح الله تعالى نكاح الكفار مع الاختيار

فليس

فليس في ذلك وجه يمنع منه بل لا بد من حصوله ولكن يصح
العقول مع الاختيار والاضطرار أن يسمى بالإمامة
من لا يستحقها وأن يطاع بعقد من لم يكمل له شرائط
الإمامة فإذا اتاحت الضرورة ما لا يجوز مع الاختيار
العقول إباحته وكيف لا يبيح الضرورة ما كان
يجوز في العقول مع الاختيار استباحته ومن
حمل نفسه من أصحابنا على إنكار هذه المصابرة
لمن حمل نفسه على الإنكار كون فيه ورسي رسول
الله صلى الله عليه وآله في دفع الضرورة والا
نفسه أعداؤه والتطرق عليه لمن لا يعلم
حقائق الأمور أنه في كل مذاهبه واعتقاداته
على مثل هذا الحال التي لا تخفى على العقلاء ضرورة
مرتكبها فأما من قال من جهال أصحابنا إن العقد
وقع لكن الله تعالى كان يبدل المعقود عليه شيطانه
عند العقد إلى التمتع فمما يضحك الثكلى لأن
المسند باقية عليه في العقد لكافر سواء سمع
أو لم يسمع فما بعد ربه من إيقاع العقد لكافر
على مؤمنة هو المطلوب منه فلا معنى لذكر المنع
من التمتع من لا يجوز مناكحته ولا عقد النكاح إذا
أباحه ما العقد الواقع التمتع فكيف منعه لما نقصه
والمنع من العقد أولى من إيقاعه والمنع من

مقتضاه وانما احوج الى ذلك العجز عن ذكر الصحيح
وهذه جملة مقنعة عاملوا بها باذن الله تعالى
والحمد لله وحده والصلوة على محمد
وآله الطاهرين

يقول العبد الفقير الى فضل ربه الغني يحيى بن محمد بن نفع
الدمشقي بلغه الله نهاية الدارين اني رجعت بنظري
في المسئلة السابقة المسؤلة عن السيد المرتضى رضي الله عنه
قرأت ويقوى في نظري في الجواب عن جواز نكاح
النبي صلى الله عليه وآله بغير ما باطنا وكذا في جواز
النكاح اخته الموهوبة له وجواز نكاح النبي
حبيبة اورثته لفقات ان جواز النكاح والنكاح
من الاحكام الواقعية لمن اخذ الاسلام بكلمتي الشهادة
وان كان ناقصا كحقن دمه وحرمة ماله وزوجته
وتوريثه من قرابته وغير ذلك من الاحكام
الواقعية الثابتة لمن اخذ الاسلام وان كان
في الواقع باطنا للكفر ولا يدري من ذلك صورا
ولا ما فيها بل لا يباح عند اصحاب الامامية الا من عرفه
المعتقدة كفرها وكفرها الا بهذا الكلام وسائر الكلمات
الكلمات والشهادتين حرمة الفقيه في سنة ١٢٠٤
من شهور سنة ثلثة وعشرين ومائتين والف في البيان
الحمد لله الذي اسراه جبيرة جناب الحاج شيخ محمد حسين حفظه الله

واقول ما ذكر من الجواب من ان جواز النكاح والنكاح من الاحكام الواقعية
لمن اظهر الاسلام وان كان لم يعتقد مقتضاه لكفره بما لا يناسب منه على مذهب الامامية
الذين يحكمون بكفر المسلمين بل الموحدين وهذا امر غير منكر من الشريعة كما
وسنة ولا يناقضه بني ابراهيم الذين لعنه ولا المقتل من يوجد منه حفظه امور كثيرة وصلوة
من يرى من الاحمد المستحسنة وجوان جعل به مبارك وقوله من الاحكام الواقعية المترتبة
على اظهار كلمتي الاسلام مترتبا لشرائط بين الكلمتين المعتبرتين وان كان مناقضا
من اظهر الاسلام يجوز نكاحه والنكاح وفيها مثل احكام كثيرة اخرى كطهارة بدنه وعدم
نجاسته بعني الظاهر واما الذاته نجس واما ولما لم يظهر الكفر كان محكوما بالطهارة
طاهرا ولهذا كان صلى الله عليه وآله يواكل المسلمين ويشاربهما في قصعته وآنيته
مثل الكوز ونحوه قطعا بل يتيقن من آثار شربه منه او شربه منه ولا يجتنب منها
بل يراقبها لا يمكن بدون التجنس عادة فلو كان صلى الله عليه وآله علم من المنافقين
والكفر الباطن ولم يكن من الاحكام الواقعية لاظهار كلمتي الشهادة لا يجوز مواكلتهما
بل ولا مصاحبتهما ولا مواكلتهما ولا يشاربهما في آنية واحدة وكذلك
الامر بنسبة الى ابويها وان قيل انه صلى الله عليه وآله يعلم بالامامية الذاتية الكفر
وانه صلى الله عليه وآله يعلم المنافقين لما عرفهم باسمائهم واسماء آبائهم
كان حياتهم ولو الظلم ولا يجتنب منهم ومن ذلك الامر بالنسبة الى اسمائهما حصوصا
مبينا اخبرهن بان الله يرى صاحبه بينهما فلا يجوز الجواب ولا يمكن
وترك صلى الله عليه وآله عوضها لنفوسهما في ذلك الذي يرتكبه الناس ومع ذلك يظهر لهما
المحبة الموطنة ولو اقتهما وبوسهما وبيانهما ولو اظهر وبشارتهما فلا مناقض من ان يقال
ان جواز النكاح والنكاح من الاحكام الواقعية لمن اخذ الاسلام وان كان مناقضا لظاهر
احكام كثيرة الامر كحقن دمه وطهارته وتوريثه وحرمة ماله ونحو ذلك كالكفر على الجبر

بسم الله الرحمن الرحيم قال الصدوق ره في كتاب التوحيد
ليس البدا كما يظنه جهال الناس بانه بدا لله تعالى الله عن ذلك ولكن
يجب علينا ان نقر لله عز وجل بان له البدا معناه ان له ان يبدا بشيء من خلقه
فيجعل قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء ويبدا بخلق غيره او يامر بامر ثم ينهى
عن مثله او ينهى عن شيء ثم يامر بمثل ما نهى عنه وذلك مثل نسخ الشرايع و
تحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها ولا يامر الله عباده بامر في وقت
الا وهو يعلم ان الصلاح لهم في ذلك الوقت ان يامرهم بذلك ويعلم ان
في وقت الاخر الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما امرهم به فاذا كان
ذلك الوقت امرهم بما يصلحهم فمن اقر لله عز وجل بان له ان يفعل
ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويخلق كما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء

ويامر

ويامر بما يشاء كيف شاء فقد اقر بالبداء وما عظم الله تعالى بشيء افضل من
الاقرار بان له الخلق والامر والتقديم والتاخير واثباته ما لم يكن ومحوه
ما قد كان والبداء رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر فقلنا
ان الله كل يوم في شان يحيي ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء ليس من
ندامة وانما هو من ظهور امر يقول العرب بدا لي شخص في طريقي اي ظهر وقال
عز وجل وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى
ذكره من عبد صلة رحمه زاد في عمره ومن ذلك قول الصادق عم ما بدا لله بدا
كما بدا لنبي اسمعيل ابني يقول ما ظهر له امر كما ظهر لنبي اسمعيل ابني اذ اخترمه
قبل ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي وقد روي لي من طريق ابي الحسين الاسدي
رضي الله عنه في ذلك شيء غريب وهو انه روي ان الصادق عم قال ما بدا
لله بدا كما بدا له في اسمعيل ابني اذ امر اباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم وفي
الحديث على الوجهين جميعا عندي نظر الا اني اوردته بعينه لفظ البدا والله
الموفق للصواب انتهى كلامه اقول الذي يستفاد من الاخبار ان البدا
هو التوبة بخلاف ما قالته اليهود من كونه تعالى فرغ من الامر ولم يظهر شيئا
بعد ذلك ولم يحدث الذي يبدو له بدا وبذلك فسره الصادق عم في حديث

ومعنى ظهر له قطعه ارحمه نقص من عمره ومعنى ظهر له من عبد
ايثاره رزقه فزاد في عمره والشيخ المفيد جعل الكلام
وعمره ومعنى ظهر له من التصنف عن الثاني زاده في تعدد
عمره ومن ذلك صح م

سليمان المروزي حيث انكر البدا فقال له ضاهيت اليهود في هذا الباب
فاعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود حين قالت اليهود يد الله مغلولة
يعنون ان الله قد فرغ من الامر فليس يحدث شيئا فقال عز وجل غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا فظهر ان معنى البدا ان الله سبحانه يحدث الاشياء
ويعلم ما يشاء ويقدر ما يشاء الى آخر ما ذكره الصدوق ره وهو معنى قوله
تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء فهذا هو البدو والله اعلم
وما ذكره الصدوق مضمونه مذكور في هذا الحديث اذا تقرر ذلك فالبدا
لما كان بمعنى الظهور والظهور قد يكون بمعنى بروز الشيء الى الوجود مع العلم
به قبل ظهوره كما يظهره تعالى وقد يكون بمعنى بروز الشيء مع خفائه او خفاء وجه
قبل ظهوره عمن ظهر له وهذا محال نسبته اليه تعالى والظهور بالمعنى الاول منه تعالى
بمعنى الاظهار فصار الشيء بذلك ظاهرا منه تعالى كاحداث ما اراد احداثه
وانشاء ما اراد انشاءه وعما اراد محوه واثبات ما اراد اثباته ونحو
ذلك فيكون الظهور من غيره تعالى كما اذا ظهر من العبد مثل صلة الرحم او قطيعة
او صدقة ونحو ذلك فيظهر منه تعالى ما جعل ذلك الشيء متعلق ارادته فظهوره
حكمة ومن المعلوم ان حكمة الله تعالى اقتضت ربط بعض الاشياء ببعض

وسببية بعض الاشياء لبعض ووقوع ما يريده تعالى اذا علقه بوجود شيء
فاذا ظهر من العبد صلة رحم زاد في عمره الذي كتب له معلقا على هذا
وكذا اذا نقص من عمره فيمحو الله ما يشاء ويثبت من هذا ونحوه كمن ثبت
من الشرايع ونسخ واثبات خبره واذا ورد مثل هذا من مخبر صادق ثبت
صدوره منه تعالى فاي ما قل يتصرف بمقتضى عقل الناقص ويقول اي فائدة
في هذا وما وجه هذا على ان مثل هذا جار في خلق الكافر وعلمه تعالى بعدم ايمانه
فيتصرف العقول الناقصة بان تكليفه غير جائز مع علمه تعالى بذلك او بنسبة
جواز تكليف ما لا يطاق اليه تعالى وبعد ثبوت الاختيار وحكمة التكليف
ونعلم عدم تاثير العلم في المعلوم واثبات العدل له تعالى وتنزيهه عن القبيح
والظلم والعبث يظهر فساد ذلك وقول ان من حكمة التكليف لطف الله تعالى
بالعبد وايصال التكاليف الى المكلف فاذا بلغه ان صلة الرحم تزيد في العمر
كان ذلك باعثا على فعلها واذا بلغه ان الزنا ينقص الرزق كان ذلك باعثا
على تركه وقس على هذا مقتضى الحكمة ان يكتب لنا لهذا رزق معلوم ولذا
اجل معلوم وقد منحه الله تعالى ما يقدر به على تحصيل تلك الزيادة او فعل

ما يقتضي نقض ما كتب بحيث لم يكن محتمل ما فاتي بعدي هذا فاذا بلغ المكلف ذلك
فعل او ترك باختياره ترتب له ما ذكروا اهل الحق قائلون بتكليف الكافر بالفروع
بالاصول والفروع وهذا مثلوا الجواب عن الشبهة فيهما واحد فظهر ان علة تعالى يكون
نهى مثلا بصيغة لا يقتضي كون الاجل المقرب له المعلق على ذلك لا فائدة فيه
ويوضح هذا اما اذا قال شخص لعبده الذي يعلم منه العصيان ان اطعتني في ان
تفعل كذا اعطيتك كذا درهما وان عصيتني ضربتك عشرين سوطا وكان
غرض السيد بذلك اظهار عذره في ضربه من غير امره ومخالفته بعد العقلا
ظالما فاذا امره فلم يأتمر لم يلمه عاقل على ضربه ومثل ما لو علم انه يطيعه فاذا امره
واعطاه ما قرره له كان معذورا اعتبارا بسببه في الاعطاء لظهور استحقاقه للعطاء
مثل ذلك غاية الفرق بينهما بانه لو اعطاه من غير امر كان تفضلا منه وقد لا يلزم
عليه لا لكنه معرض بسببه الى السفه ممن لا يطلع على حقيقته امره هو الله
سبحانه وتعالى انه ليس من هذا القبيل فانه اذا تفضل بشيء لم يتهم بما يتهم به عبده
والمرضي ان هذا من غوامض التكليف وربط شيء بشيء ونحو هذا ما
امر بعض السلاطين ان يكتب كاتبه ويثبت ان كل من كان من خدمته

اعطيتك
اعتقيتك

عماله يعمل كذا كان له من الاحسان زيادة كذا عما هو مقرر منه لخدامه فثبت
ذلك في دفاتره ونحو ما وعده بذلك يتوخى داعي من اراد تحصيل هذا النفع
بذلك العمل مع قدرته ومن تكاسل عن ذلك العمل وتركه وفقدم حرم نفسه
ذلك النفع باختياره ففي اثبات ذلك وتقريره من الفائدة ما هو ظاهر وغيره تعالى
فاظنك به وبحكمته وصدق وعده وعدم خلفه والحاصل ان البداء الذي
امرنا باعتقاده هو الظهور بالمعنى الذي تقرر وهو موافق لمعناه لغة
وعرفا فانه اذا اطلق هذا مع التصريح من ائمتنا عم به كان هو المراد اما
المعنى الاخر وهو الظهور بعد الخفاء على من ظهر له المقتضي لعدوله عن غيره
اليه لذلك ونحو ذلك فاي عاقل يعرف الله سبحانه ينسبه اليه وقد دل العقل
والنقل على انه لا يغرب عنه علم شيء وفي باب البداء من كتاب التوحيد
منه في عبد الله عم حيث سأله منصور بن حازم هل يكون اليوم شيء لم يكن
في علم الله تعالى بالامس ق لا من ق هذا فاخزاه الله قلت ارأيت ما
ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله ق بل قبل ان
يخلق فكيف يجيز هذا من يأمر بالقول بالبداء ويعني به ما نسبه غيرنا

الناس حمله على معنى ان ينشأ ويحدث شئ لم يكن ظاهرا عنده تعالى
عن ذلك وبالجملة فاذا كان بمعنى الظهور وهو يختلف معناه بحسب
ما يتعلق به فيقال بدا منه امر او اظهر فقط ويقال بدا له اذا ظهر امر
بعد خفاء او نشأ له رأى غير الاول او بالمعنى الاخر ويقال ظهر عليه بهذا
المعنى فالحمل على ما يليق بجنابه تعالى متعين لا يجوز غيره مما يقع من
الممكن الناقص المحتاج اذا تقرر هذا فقول الصدوق طاب ثراه ومتى
ظهر لله تعالى كان الظاهر ان يقول بدا له ومتى ظهر من العبد صلة الرحم
ظهرت من الله الزيادة في عمره او زاد الله في عمره فانه انسب بما تقرر
لكن لما وجد في قول الصادق عم ما بدا لله بدا كما بدا له في اسمعيل
الى بهذه العبارة الا انه قال وفي الحديث على الوجهين جميعا عندي
نظر وكان وجه النظر ما فيه من قوله لله حيث يشعر بتقدم الخفاء وان
كان غير مراد فعلى هذا كان ينبغي ترك قول الصدوق لله وربما
كان مراد معدم ثبوت الحديث عنده بالطريقين على وجه يعتمد عليه
وح معنى الظهور والبداء لله ان ظهور الاشياء له تعالى ليس على حد ظهوره

لغيره

لغيره فان كون الفعل خالصا مثلا غير مشوب بشئ يقتضي المنع مما يترتب
عليه مخصوص به تعالى فظهوره حقيقة كل ظاهر له دون غيره فلهذا قال
الله ومنه يعلم معنى ما بدا لله في الحديث والاولى ان يقال في هذا التركيب
من الحديث انه من قبيل قولك ما ظهر لزيد علم كما ظهر لي في هذا اليوم
وهذا الكلام ونحوه بمعنى ظهور علم الان زيادة من غيره فظهر البداء
منه تعالى في اسمعيل لم يظهر له اي منه منه بالنسبة الى من اختص احاطة
لا الى كل شئ وهذا وجه لطيف منطبق على معنى البداء وكونه متعلقا به
تعالى فان ظهوره يقتضي البداء من غيره تعالى وادخاله في معنى البداء عليه
فانتظم معنى الحديث وظهر ان استدلال الصدوق رحمه الله على انه
بمعنى الظهور ثم قوله بعد ومتى ظهر الله كما ترى اللهم الا ان يكون مراده
بالظهور من العبد ما لا دخل له بالبداء الا ترتب البداء عليه كما يأتي
في قوله ان له ان يبدأ والظهور من العبد وبالجملة فكلامه هنا و
هناك مشعر بادخال الابتداء والظهور من العبد في البداء فكانه فهم
من حديث الرضاع وحديث ما بدا لله ومعنى الحديثين قد ظهر

لك بما قررته وبما ياتي انه ليس من هذا ويمكن التوجيه بما ذكرته
مع بعده فتدبر فان قلت مقتضى الحديث ان ظهور الاشياء يتفاوت
بالنسبة اليه تعالى وهو يقتضي تفاوت علمه قلت التفاوت في مثله
يرجع الى ذلك الظاهر كما يقول لم يحدث مثل هذا بمعنى ان هذا يتميز عن
غيره مما احدثه ومعنى الحديث انه لما حصل اعتقاد ان الامام بعد
الصادق عليه السلام ابنه اسمعيل ظهر منه اضراره قتل ابيه وقد كان كتب له
اجلا ازيد من هذا ليزول سبب اعتقادهم ولا بعد في كونه تعالى
جعل له عمرا ازيد من هذا متعلقا على عدم وجود السبب المذكور فاذا
حصل السبب ظهر نقصه كما ينقص عمر من قطع رحمه علما قدر له
لو لم يقطع الرحم ونحوه امر الزيادة فانه تعالى قد يعطي قدرا من
العمر معلقا على ان لا يحصل صلة الرحم فاذا حصلت ظهرت بوجودها
وتحققها له تعالى زيادة عن ذلك القدر اما قدرا اخر او ما كان
معلقا ذلك له او ما يقتضيه جوده وكرمه من التفضل عليه واي
بعد في هذا بعد ان نصب للمكلفين من هو واجب الطاعة والاعتقاد

معلقا

فيه انه

فيه انه امام فاذا اصلوا باختيارهم وفاه عمره واذا تركوا وعدلوا
باختيارهم مع علمهم بان صفات الامام فيه دون غيره نقصه وقد
تقدم ما يوضح هذا واعلم ان قوله ره يجب علينا معشر نعرف الله عز وجل
بان له البداء وقوله معناه ان له ان يبدأ بشيء من خلقه فيفعله قبل شيء
ثم يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره يمكن حمله على انه ليس المراد به ان هذا
معنى البداء باعتبار هذه اللفظ فان هذا من بداء المهموز بمعنى ابتداء اذ
معناه غير المعنى المذكور للبداء غير المهموز وان ذكره لكونه من افراد البداء
وداخلا تحته من حيث ترتب البداء عليه وقد اخذه من قول الرضا عليه السلام
لسليمان المروزي في اثبات البداء وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
ويبدأ خلق الانسان من طين فان الظهور حصل من هذا الابتداء
ولا يخفى ان ما في الحديث لا يتم منه ما يظهر من كلام الصدوق
طاب ثراه فراجع الكلامين وتامل تجد الفرق بينهما ومن كلام
الرضا عليه السلام واحتجاجه على سليمان في اثبات البداء قوله وما انكرت
من البداء يا سليمان والله عز وجل يقول اولم ير الانسان انا خلقناه

من قبل ولم يكن شيئاً ويقول عز وجل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
ويقول بديع السموات والارض ويقول عز وجل يزيد في الخلق ما
يشاء ويقول وبدأ خلق الانسان من طين ويقول عز وجل وآخرون
مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ويقول عز وجل
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ثم قال ع وعن
ابي عبد الله ع انه قال ان الله عز وجل علمين علما مخزونا مكنونا لا
يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلما علمه ملائكته ورسله فالعلماء
من اهل بيت نبيك يعلمونه ومن هذا الحديث اخبرني ابي عن
آبائه ان رسول الله صلعم قال ان الله عز وجل اوحى الى نبي من انبيائه
ان اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبي صلعم
فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره حتى سقط عن السرير وقال
يا رب اجلني يشب طفلي واقضي امري فاوحى الله عز وجل الى ذلك
النبي ان ائت فلان الملك فاعلمه اني قد اثبت في اجله وزدت
في عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبي يا رب انك تعلم اني لم اكذب

قط فاوحى الله عز وجل اليه انما انت عبد مأمور فابلغه ذلك الله لا
يسئل عما يفعل الحديث وهذا من قبل ما تقدم فانه تعالى قد علق الزيادة
على دعاء العبد وطلبه وقد قال تعالى ادعوني استجب لكم فاذا سأل الله
العبد الزيادة في العمر وغيره واجابه تعالى كون قد علم ما كتب له اولا
واثبت غيره وفائدة هذا توجه العبد الى الله عز وجل بالطلب والدعاء
ونحو ذلك فافهم هذا وتدبره فانه مهم في معرفة البداء والله تعالى اعلم
وبه يندفع ما نسب الينا من خالفنا من المعنى القبيح على انه ورد من
طرق العامة بهذا المعنى قال في النهاية في حديث الابرص والاقرع والاعمى
بدا لله ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء هنا انتهى ولا
يخفى عليك ان ارادة البداء بالمعنى المقرر من هذا الحديث ظاهرة
وان حمل على القضاء انما هو لتوهم المعنى القبيح وفهم منه ومنه لا يحتاج
الى اخراجه عن معناه الى معنى آخر لا يدل عليه هذه اللفظ ولا تركيبه
من كتاب رد المنتهى تاليف الفاضل الكامل سلالة اعاظم المجتهدين
الشيخ علي بن الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن الشيخ زين الشيخ الدين سلمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی خیر خلقه محمد و آله
اجمعین بعد بدانکه اثبات صانع عالم لطایف شاهد مرج
بمقدمات بسیار و تطویل و اکثار نیست بلکه هر کس با حوال نفس
و بدن خود نظر درست کند بداند که او را مدبر و صانعی
هست و این حالات و صفات او بی تدبیر دانایی نیست و نیست
مثلا کسی که ملاحظه امر باطن خود کند که عازم بر فعلی است و بدان
اصرار بر آن دارد و بیکناگاه از آن عزیمت بر میگردد
و رغبت او آن امر بر طرف میشود و گاه هست که با وجود رغبت

و بقا عزیمت این فعل را نمی کند چنانچه مشهور است که
الامور مرهونة باوقاتها و هر چند فرض کنیم که این شخص قادر
بر آن فعل هست و بهیچ وجه اندیشه از غائله آن ندارد
و توهم اینکه مفسدی بر آن مترتب میتواند شد که دل
بر امور ضمیر او نمیگردد و مصلحتی در تاخیر آن بذینه است ملکه
خاطر او از آن فعل بهمه جهت جمع است گاه میشود
که تاخیر آن کار میکند و در وقتی دیگر که این خاطر جمعی و رغبت
تمام نیست اقدام بر آن فعل میکند و نظایر این مثل غلبه ترس
و بیم و هجوم قلق و اضطرار در وقتی و حصول اطمینان قلب
و آرامش و فرزل سکینه و تجلد در وقتی دیگر هر چند اسباب ترس
و بیم در وقت ثانی اضعاف اسباب آن باشد در وقت اول مانند

عکس شدن در حادثه و تسلی یافتن و خرسند بودن
در واقعه دیگر اگر بفرض بلیه ثانی بمراتب شدیدتر و دشوارتر
از مصیبت اولی باشد و برین قیاس سایر اختلافات نفسانی
و حالات که از قرار قیاس و عادت طبع می باشد که
واقع بر عکس آن اختلاف بعضه باشد دلالت ظاهر دارد
برین که عنان تدبیر انبیک در دست دیگریست و در تصرفات
اختیاریه خود مستقل نیست و هرگاه این معنی را ملاحظه
کنند که آن تغیرات و عوارض قلبیه و تلون اطوار باطنیه
موافق مصلحت و حکمت میباشد و فواید بسیار و منافع بیشمار
در ضمن تغیر اطوار مندرج است معلوم و مجزوم
میشود که آن مدبر دانا و حکیم توانا و علیم بر مست

وهمچنین در احوال بدن خود تامل کنند که هرگاه به پای
اینکس خاری رفته باشد و باقی اعضا و جوارح سلیم مانده
یا جراحتی بیکی از انگشتان دست رسیده و سایر
انگشتان بلکه اکثر حرکات و فواید آن انگشت مجروح
باقی مانده باشد آدمی معطل و بی کار میشود و در کثیر
امور ضروریه خود محتاج بمثل خود یا غیر هم میرسد
و بسیار از مطالب دنیوی و اخروی از قبضه اقتدار و پنجه
اختیار او بیرون میرود و بفکر صحیح ظاهر میشود که آنکه
تسویه و ترتیب این آلات و اعضا کرده از روی دانش
و خبرت و حکم و مصالح هر جزوی را بوضعی و کیفیتی معین
تسویه و ترتیب کرده و جای آنچه لازمه حکمت و مصلحت و

و دانایی و شریطهٔ قدرت و توانائی است مرغ دانش
و در همه جا و همه باب اعلام دلایل علم قدرت بر افراشته
و از این قسم دلایل در کلام منسوب بوعجر بدلایل انفسی تعبیر شده
و فی انفسکم افلا تبصرون و اگر کسی ملاحظه کند شق
فصول و ترتیب تغییر احوال فروع و اصول و رنگ آمیزی
الوان اوراق ازهار و گران باری اصناف اشجار و
انواع اثمار در خزان و بهار و ظهور افواج سحاب که
تابستان بر آب بی سببی ظاهر از جانبی بجانبی در رسانند
سرعت و شتاب مانند کسی از شوق کاری بی تاب باشند
حرکت میکنند بلکه در همان موضع بی آنکه از جایی
بجا بیاید حادث میشوند و گاهی بر آفتاب زده گاهی

سایه می اندازند و گاهی بباران رحمت زمینهای تشنه را
سیراب میسازند و گاه هست که در عین گرمی هوا
تابستان و در حین شدت سرمای زمستان بی موجبی
بی موجبی هوا و نمایان سردی هوا با عنداله یا گرمی
با توسطی در زمان و زمانیان روی نماید و ابواب رحمت
بر روی روزگار مردم میگشاید و انتقال روزگار
از شدت بر خاوا از سرا بصرا و از نکبت بدولت و از
محنت براحت و غیر آن که بهر عبارت و احاطه است
در عجز آید یقین در مرتبه کامل او را حاصل میشود
که این کارخانه بتنسیق و تنظیم صاحب تنسیق جلیل و تسخیر
و هر رشته بدست کارفرما علیم حکیم است و این نوع

از دلیل را بر زبان شرع دلیل آفاقی میگویند که سرّ نهم
آیاتنا فی الآفاق و در ظاهر شرع اکتفا بهمین
دلایل کرده متوجه اثبات اینکه آن صانع واجب الوجود
میباید باشد نشده اند هر چند اعمّ اجمالی بان شده
باشد و اگر کسی خواهد که این مطلب را نیز دانند میباید که
ضمیمه دیگر را نیز ملاحظه کند هر گاه آن صانع ممکن
باشد و واجب الوجود نگیه گاه این ممکنات نباشد میتوانیم
بود که همگی ممکنات بیکبار بر طرف شوند چه واجب است
که نبودن و بر طرف بودن او جایز نباشد و میتواند
بود که هرگز نباشد و ممکن آنست که تواند بود که هرگز
نباشد و یقیناً معلوم است که بر طرف شدن جمله

ممکنات

ممکنات هر گاه واجب نگیه گاه آنها نباشد بر وجهی که
هیچ ممکنی نباشد ممکن و جایز است و مانعی از این نیست
و این نیز معلوم است که هر گاه تواند بود که نباشد بودن
او بی اینکه چیزی باعث او باشد ممکن نیست نمی بینی که هیچ
کاری از این کارها که آدمی آنرا میخواهد که تحصیل کند هرگز
خود بخود حاصل نمیشود و هیچ ذره از ذرات آب و خاک و
هر گاهی در زمین خرمن بی اینکه محرکی او را حرکت دهد از
جای خود نمی جنبد و اگر چیزی که نبودن او جایز است
میتوانست که بی سببی و موجبی هست شود باید که در این
کارخانه از این قبیل چیزی بنظر آید و این معنی آگاهی میدهد
از اینکه چیزی که تواند که نباشد بی موجبی بهم نمیرسد و این محل

که مذکور شد در اثبات ذات و صفات بس است و دلیل اثبات
نبوت اینست که معجزات و خارق عادات از حضرت خاتم
النبیین صلوات الله و علیه و آله اجمعین بطریق تواتر
منقول شده و بعضی باهر و حجج قاهره مانند قرآن مجید
بر احدی آینده کان باد کار گذاشته و از مغیبات آینده خبر
داده و همگی بر طبق آنچه فرموده بظهور پیوسته مثل اینکه امت
خود را از غلبه ایشان بر اصناف امم و طوایف عالم بشارت
داده و قطع نظر از روایات و اخبار کلام اعجاز نظام الهی
باین معنی ناطق است قال الله تعالی وَعَدَکُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ
کَثِیرَةً فَعَجَّلَ لَکُمْ هٰذِهٖ و از استیلای نصاری بر یهود و ذل
و عجز ایشان در مستقبل زمان کشف فرموده و از وقوع کربلا

مقتل و شهادت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بر وجه
خاص و خروج طلحه و زبیر و عایشه بر آنحضرت چنانکه
دوستداران و تعصب کیشان ایشان که در نقل آن متهم
نمیتوانند بود روایت نموده اند قال رسول الله صلی الله علیه و آله
ایتکن صاحبة الجمل الادیب تنبحها کلاب الحوأب و قال
للزبیر کیف انت اذا سرت الیه فقاتلته و از حادثه کربلا
و خروج چنگیز خان اعلام فرموده و در کتابها بجا آورده که پیش از
از ظهور ترکان بوده اند خبر مکرر نظر رسیده و از این قبیل
معجزات آن حضرت بسیار نقل کرده اند که ذکر آن موجب تطویل
میشود و دلیل بر امامت ائمه اثنا عشر صلوات الله علیهم اجمعین
بر سبیل عموم و بر خصوص هر یک از ایشان بسیار است و از جمله دلایل

اجمالی این مطلب آنست که باتفاق امت حضرت رسول
صلی الله علیه و آله فرموده که فرد میان دو چیز بادگار میگذارم
که هرگاه بآن دو چیز چنگ در زنید و دست از آن نبرید
گمراه نگردید یکی قرآن است که کتاب خدا است و دیگری اهل
بیت و عترت من است این هر دو از هم جدا نمیشوند تا روز
قیامت بر لب حوض کوثر پیش من آیند و همه طوایف مخالفان
این خبر را بعبارات مختلف در اکثر کتب خود نقل کرده اند
و کم کتابی از کتب حدیث این قوم مطالعه اتفاق افتاده که این
خبر در آنجا بنظر نرسیده باشد و اگر نه چنان باشد که طایفه شیعه میگویند
دوازده امام را بترتیب کافه و دو نعمت بیت و علم شریعت
بودن وصف میکنند صحت این حدیث در تمامی مضمون آن مشکل

میشود بلکه وسیله فوز بنبوت نبی علیه السلام بدست میدهد
و زیاده بر آنچه مقتضای مذاهب عامه طایفه اثنی عشری
اینست که بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله علی بن ابی طالب
علیه السلام بزرگ عترت و اهل بیت بوده و بعد حسن بن علی
و معرفت داشته اما زید بن ثابت علم فرایض را بیش از او
میدانست و ابوبکر و عمر لعنهما الله علم سیاست و تدبیر کلیات
مهمات امت را و فتح و کشایش بلاد و قمع و قلع اهل فساد را
که عدا علم شریعت است از او میدانستند و در اکثر مسایل
دینی و معارف یقینی اکابر صحابه طرق تفوق بر او می نمودند
و اصحاب ایشان را بیش از علی علیه السلام می ستودند مانند ابن مسعود
و ابی بن کعب که در حفظ و ضبط قرآن مجید نظیر نداشتند و

ومناظرهٔ ابن مسعود با علی ابن ابی طالب علیه السلام در عدد
حامل متوفی عنها زوجها و تفسیر آیه و اولات الاحمال
اجلهن ان یضعن حملهن و منسوخ بودن آیه و
الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا بتربص تفسیر آن
اربعة اشهر و عشرا مشهور است و جمهور همگی مذاهب
او را اختیار کرده مذهب امیر المؤمنین علیه السلام را
متروک می دانند مگر شیعه و روافض که اختیار مذهب
ایشان کرده اند و اختیار ایشان اعتبار ندارد و قلیلی
از مسائل که از او نقل میکنند که بزعم اهل اسلام انها را
از روی اجتهاد گفته نزد جمهور مهجور است و در علم حدیث
چندان درست نداشت و کمتر در صحاح اهل سنت

وجماعت چند روایت معدود از او نقل که بصد حدیث کرده اند
نمیرسد و عشر عشیر از عایشه و ابی هریره نقل کرده اند نمی شود
و شاهد این معنی همین بس است که در صحاح این قوم مروی است
و بطریق متعدده نقل کرده اند که از امیر المؤمنین علی علیه السلام
پرسیدند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله بیش شما علمی
و دیعت گذاشته است یا نه آنحضرت فرموده اند که غیر آنچه در این
صحیفه است که در قبضه شمشیر ما تعلیقه است علمی بیش ما ودیعت
نگذاشته است و آنچه در این صحیفه بوده در تعلیقه بیش نبوده
و آنهم چندان مطلب مهمی نیست و اکثر تا همه آنها را
دیگران نقل کرده اند و حضرات امام حسن و امام حسین
علیهما السلام اگرچه دو سید بزرگ بوده اند علمی و حدیثی نزد

اهل سنت و سایر طوایف مخالفین منقول نیست مگر
نادر او اکثر آن از علم و فهم و معرفتی مخصوص بمنسوب است
که از ایشان منقول شود چنانکه از سایر صحابه مانند
عبادله و غیرهم منقول است و نیز اگر علم مخصوص آن
در نزد ایشان میبود می بایست که از بدو خود فرا گرفته باشند
چه در زمان نبی صلی الله علیه و آله کودک کوچک بودند
و نزد سایر صحابه تلمذ و تردد نداشتند که از و یاد
گرفته باشند و اگر میگوئید فائده در بیان مطلب نمیدارد
چه این علم مختص ایشان میباشد و هر چند طوایف مخالفان
روایات بسیار نیز دارند که بر نقیض این سخنان دلالت
میکنند اما آنها را مذهب خود ساخته اند و مذهب آن

آنست که مذکور شد و بعد از ایشان که سادات جلیل القدر بوده اند
علم چنان نداشته اند بلکه علم را از اکابر تابعین داشته اند
مانند حسن بصری و ابن سیرین و قاسم بن محمد بن ابی بکر و
محمد بن شهاب الزهری و غیرهم که علم از ایشان در مسائل
دینیه بمخالفان رسیده و اعتقاد ایشان اینکه مسئله
از علی بن الحسین علیه السلام یا حسن مثنی یا محمد نیز رسیده و اگر
علم میداشتند یا بیشتر از ایشان نیز حدیثی یا مسئله اجتهادیه
در دست میبود باقر و حضرت امام محمد باقر علیه السلام اگر علمی داشته
باشد او نیز از جابر بن عبد الله انصاری ماخوذ است چنانکه
مشهور است او از و نیز مسئله اجتهادیه که متروک نباشد منقول نیست
مثل مسح پا در وضو و مسح بر خفین مسلمان از کافر و ان مذهب

شیعه است که جمهور آنرا معتبر نمی‌دانند و حضرت صادق علیه السلام
اگرچه سید عالی النسب بوده اما جمعی از علمای اهل سنت او را در حدیث
ضعیف شمرده اند و از وی حدیثی یا فتوای معتبری نقل نکرده اند
نیست و مرتبه محمد باقر و جعفر صادق علیهما السلام در حدیث
کجاست و مرتبه معاصر ایشان مانند عروة بن الزبیر و محمد
بن شهاب و سفیان ثوری و امثال ایشان کجا و در عصر ایشان
نیز کسی از اهل بیت نبوده که علم و تفسیر دانسته باشد و از وی دانشی
و فقهی نقل داده باشند خواه در حدیث و خواه در فتوی
و رای و عمل در اجتهاد و در آن عصر ربیعة الرای و مالک بن
انس و ابی حنیفه و غیرهم بوده اند که از عترت نیستند و بعد از
ایشان شافعی و شاگردان ابی حنیفه و جماعت دیگر بوده اند که بر

فقه مخالفان کرده اند و رواج شرع داده و سادات و اعاظم
عترت را بغیر از نجابت و حسب که خویشی خلیفه عصر بوده بهره
نبوده و بهیچوجه مسئله فقهی اجتهادی از ایشان در میان نیست
و اگر احیانا بعضی از بنی حسن مانند سید مرتضی و برادرش
سید رضی که نقیب طالبیان بوده اند یا بنی حسن مانند ابن طاوس
علمی و فضلی داشته باشند او نیز از غیر اهل ماخوذ است که در
بیشتر عمر عترت بدوزانو ادب نشسته چو کلمه یاد گرفته مانده اند
و او نیز متروک است که موافق مذهب روافض و زیدیه است
و جای تعجب سادات معلوم است که مطلقا از مسائل حلال
و حرام و سایر احکام خبر نداشته اند فخر رازی در نهایة العقول
گفته که علی بن محمد الملقب بالنقی و حسن بن علی بن العسکری

بیت م

در مسائل دینی و احکام شرعی خبری نداشته اند هرگاه علمای
اهل سنت در شان این غلام بزرگوار چنین گویند بیدانست
که در حق سادات و علویان دیگر چه خواهند گفت و چون حال
بر همنوا بعهده باشد این نیز افترا فرمودند کفتن که بنا
اگر دست اعتصام و چنگ تمسک از روی احکام زنند
گمراه نمی شوند معنی نخواهد داشت چرا که هرگاه این معنی قرآن را
کافی نمی دانند بلکه علم قرآن کار و وظیفه دیگران باشد
و معرفت مسائل حلال و حرام از روی حدیث بلا ارجاع بسوی الله
بطریق لایق و وجه کامل در دست عیب این باشد هر آینه تمسک
باین نفع نخواهد داشت بلکه این نیز ارجاع بدیگران باید
کردن و چون در مجتهدان فن ندارند ممکن است که بفتوای

غلط این مردم گمراه شوند بلکه حکیم دانای راست گوی
بی غرض ربانی که شیوه او حقانیت بوده باشد این
کار را بعلمای دانشور امت که معرفت اصول و فروع را
بر وجهی کامل اجازت کرده اند میباید حواله کند و گوید
که من در میان شما دو چیز میگذارم یکی از آن قرآن است
و دیگری علمای دانشور امت مانند ابی هریره و وهب
از صحابه و ابو حنیفه کوفی از فقهاء و مانند ایشان و هر کس
از علماء و ارباب فهم تصور احوال عترت بر وجهی که
مخالفان شیعه اثنی عشری اعتقاد دارند کرده باشند
میدانند که این سخن از نبی علی التقدیر حقیقت مذهب
این معنی صحیح نداشته و چون بدلیل قاهر و برهان ذاهر

دخلا آم

که بنحو عبارت راست کو بی غرض بوده و سخن خلاف واقع
از وی مطلب نقل نمیکفته بلکه آنچه میکفته از روی وحی الهی
میکفته پس این را که آنچه طائفه اثنی عشریه میکویند در حق
اهلبیت مطابق حق و واقع است چرا که مذهب دیکری
میان اهل اسلام نیست که این حدیث که صحت آن اتفاقی
است بنابر آن مذهب درست و حق تواند شد والله الموفق
للصواب وعلیه التوکل فی المبدأ والمآب

تم تم تم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد وآله
اجمعین وبعد چنین کوید اقل حروف میرزا محمد تقی
الحسینی الشیرازی احسن الله آخرته ورفع درجته وغفر له بادرته
در اخبار و آثار اهلبیت علیهم السلام مذکور شده که بداء و قضا
و قدر میباشد و ظاهر از لفظ بداء بحسب لغت عربی اینست که آدمی
غرضی داشته باشد و اغراض و مصالحی چند منظور او بوده باشد
و بعد از آن معلوم و محتمل او شود که آن مصالح مناسب حال
او نیست یا اینکه مطالب دیکر معارض او است و آن مطالب
رجحان بر مصالح او دارد که اولا منظور او بوده باشد
بنابر آن از آن عزیمت اول منصرف شده و باز کشت کند

واز آن زایل گردد و چون عقلاً و شرعاً معلوم است که
اینچنین حالتی نسبت بجناب اقدس الهی تعالی شانه
متصور نیست و نیز در همان اخبار که متضمن وقوع بداء است
وارد شده که آنچه بطریق بدا واقع میشود نه چنان است
که واقع شدن او بطریق مذکور زمانی معلوم شده باشد
بلکه از ازل علم الهی احاطه باین معنی داشته که آنچیز
بطریق بدا واقع میشود و هیچ وقت نبوده که علم الهی بان
متعلق نبوده باشد که فلان چیز بر سبیل بدا واقع خواهد
شد پس بالضروره بدا در اخبار مذکوره نه باین معنی خواهد
بود که از ظاهر لغت مفهوم میشود بلکه معنی دیگر میباید داشته
باشد و معنی صحیح لفظ مذکور که گنجایش دارد که در آن

اخبار مراد بوده باشد آنست که گاه هست که اسباب و حوادثی
که روز بروز بظهور میرسد امری را می پرورد و در نظر او
بسر چنان می نماید که بمقتضای وقایع روزگار البته
امری باید که واقع شود و بحسب اسباب ظاهری و حوادث
لیل و نهار احتمال دیگر بخیال آدمی در نمی آید چه هر احتمال
دیگر بخیال آدمی فرض میکند سببی که مقتضی بان بوده پیدا
نداده و طریقی که آخر الامر بخلاف واقعه متوقعه گشته تصور نتوانند
کرد بنابرین جزم باین میکند که آن امر واقع خواهد شد
و حال آنکه در علم الهی خلاف آن مقرر شده و اسباب
و حوادثی چند بتدریج بوقوع می پیوندد که آدمی خبری
از وقوع آن یا از مقتضیات آن ندارد و گاه هست دفعه

وفجاءة چیزی چند از حوادث متجدد میشود که آنها
بتنهائی یا بانضمام حوادث دیگر اقتضاء خلاف آن امر
متوقع میکنند و بهیچوجه کسی را بخاطر نمیرسد که آن حوادث
ثانیه واقع شدن واقع میتوانستند یا اقتضاء خلاف امر
مذکور میتوانستند کرد و سبب آن میشده است مجملا
اسباب و علل مفیضه بخلاف متوقع که ثانیا سبب او میشود
و کیفیت اقتضاء و اقتضاء آن او را نهایت خفا
و پوشیدگی میباشد و گاه هست که آنچه مقتضی امر مذکور
بوده بروجهی که گمان بآن نمیرفته بر طرف میشود و اسباب
دیگر که بر همان صفت دارند حادث میشوند و گاه هست
که با وجود اسباب اولی نتواند کرد سانح شده تاثیر

اولی واقع بوده باین حوادث

تاثیر اسباب اولی را ساقط میکند و بنابر این خلاف
متوقع بفعل میآید و چنین حالتی مشابهت تام دارد
بحالتی که در شرایع بمشتبه از فسخ عزایم و انصراف همم
بنابر ظهور مصالح و مفاسد که اول ظاهر نبوده و بهمین
مشابهت و مناسبت او را بدایی میتوان گفت و بعرف
و لغت مناسبت تام دارد و نظیر این معنی آن که طغاة
و جبابره در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام با اتباع و ملازمان
بلکه با جمیع ساکنان آن اقلیم در آن زمان اجتماع کرده
آتش عظیم بجهت احراق او برافروختند و جمیع اسباب
آن واقعه مهیا شده موانع و مانع از وقوع آن نبود
و در مدت تهیه اسباب و تدبیر مقدمات آن کار حادثه که مخل

به تفسیر مراد آن قوم و مشعر بنقض اراده ایشان
باشد بوقوع نه بوست و معاونی و ناصری که از جانب
حضرت نبوت بمدافعه قیام تواند نمود بهمرسید و این
اسلوب مشعر بآن بود که اضرار کفار بآنحضرت در شمه
تقدیر مضمر باشد چنانکه ضرر بسیاری بحق انبیا علیهم السلام
از اشرار روزگار ایشان رسیده هرگاه وقوع این معنی
مخالف عادة نباشد و بتدریج ابتدا آن مهیا میشده
باشد و بمرور روزگار کار وقوع این بلیه و اضرار در
اذهان خلق قوت میگرفته باشد ظاهر است که آدمی جزم
بوقوع آن کرده انفساح آن تدبیر را بخاطر راه نمیدهد
و دل نهاد اندیشه میشود که قضا با مضاء آنجا ریش شده است

و احتمال دیگر بخاطر خطور نمیکرد و چون در ثانی الحال دفع
آن بلیه بر خلاف آنچه قرار داده خاطر اینکس است باین
طور که سلب تاثیر آتش و منع تربت خاصیت نار برابر میکند
شباهت تام بسنوح ارادات در اذهان بشر و تجدد آن
مصالح و مفاسد در عقول محل دارد و بنا بر آن انرا بدا
گفتن بعرف و لغت موافقت دارد و لهذا این نام را برو
گذاشته اند و مثال دیگر همان واقعه حضرت ابراهیم علیه السلام
که در خواب چنان دید که فرزند خود را ذبح میکند و مقدر چنان
بود که او امتثال آنچه در خواب بیند بکند و فرزند مذکور
نیز انقیاد فرمان کرده اطاعت نمود هرگاه حضرت
ابراهیم علیه السلام بکارش خصوص بآن شده باشد و فرزند اطاعت ماموره

نموده و بگوشهٔ خلوتی رفته باشند که در آنجا از جزع اهل
عیال و ممانعت نسا و رجال ایمن باشند و مقدمات ذبح
از خوابانیدن و آلت ذبح بدست گرفتن و بر موضع خاص
وضع کردن و مشغول بایقاع آن کار شدن بفعل آمده
باشد و احتمال آنکه تقدیر حتم و قضا آمبرم بر خلاف این
نافذ شده بخاطر خطور میکند و هرگاه صورت دیگر رو داده
خلاف آن متوقع بظهور رسد از آنچه تکلف بدان می‌توان گفت
و امثال این در تجاریب حالات خلق خصوصاً انبیا و سلاطین
بسیار است و از آنجمله معاملهٔ سحرهٔ فرعون و واقعهٔ موسی
بر لب آب با اهل و اصحاب در حینی که فرعون از عقب او با جنود
نامحدود رسید و بهیچوجه آنحضرت و اتباع طاقت مقاومت

انها را در خود نمی‌دیدند و واقعهٔ شاه جنت مکان شاه
عباس ماضی که در وقت وفات جد بزرگوارش انها را تند
برهانه در صغر سن بودند و در انوقت فرزندان و فرزند
زاده‌گان این ملک و سایر اقربا و خویشان که هر یک را ادعیه
سلطنت میشد و در نظرها مستبعد نمی‌نمود بسیار بودند
و هر یک در ناحیه مملکتی حکومت داشتند و بعضی از
قبایل و عشایر سپاه ترتیب یافته بودند و ایشان در نظر ظاهر
اعوان و انصار ایشان میشدند و تخصیص برادران بزرگتر
از آنحضرت که همگی بانواع کمالات آراسته و بترشح و تفضیل
امر در زمان سابق یافته بودند و بتدریج آثار و علامات
استیهال و استحقاق آن در شان ایشان بوضوح و ظهور

برسید بوجوه بودند و بخاطر هیچکس نمی‌رسید که در اندک
مدتی اعمام و اولاد اعمام آنحضرت از آن مرتبه فرود
آمده سایر اقوام و خویشان و برادران هر کدام بوسیله
از آن منصب و مقام دور افتاده معارضان و مخالفان
هر یک بنحوی خاص و طوری غریب طرف شده اسباب
سلطنت آن بلند اقبال سرانجام خواهد یافت و در اخبار اهل
البیت علیهم السلام واقع شده که علم الهی دو قسم است یکی
آنست که بملائکه و انبیاء اعلام شده و در آن علم تغییری
واقع نشود یعنی هرگاه بایشان اعلام شده باشد که
فلان امر در زمان آینده بوقوع خواهد پیوست و آن حتم
و جزمست و قضای ربانی بحدوث آن مبرم است و احتمال

اینکه معلق بشرطی بوده باشد و بر تقدیر انتفاء آن شرط یا حدوث
مانعی مندفع میشده باشد منتفی است و این نیز بنابر
طریق بدا اعلام کرده باشند البته آن امر واقع خواهد شد و احتمال
تغییر در آن نمیرود و چنانکه ما دانسته‌ایم بوقوع می‌پیوندد
و خلاف متوقع ما بعمل نمیآید و از این قبیل است قیام قیامت
و دخول مردمان به بهشت و دوزخ بر سبیل اجمال و خلود
جمعی مخصوص در دوزخ مانند غاصبان خلافت و قاتلان
معصومین و دخول قومی معین مثل معصومین و برگزیدگان
ایشان به بهشت که شهادت بر سبیل جزم از معصومین در شان
ایشان بدخول بهشت واقع شده و ظهور حضرت صاحب الزمان
علیه الصلوة والسلام و ظفر یافتن او بر مخالفان و احتمال عمر دادن

آن معلومات متصور نیست و دیگری آنکه اعلام یا بیا آنشده
باشد و بانرسیدن یا اینکه نرسیده اما جزم بوقوع مضمون
آن حاصل نشده باشد و احتمال دارد که حصول آن موقوف
بشرطی بوده باشد و آن شرط بعمل نیامده یا مانعی بهم رسیده و بر تقدیر
وقوع آن مانع آن وعده یا انجاز نرسد چه بسیار عرض
از مواعید الهی هست که آنرا معلق بشرطی کرده و نص صریح دلالت
بر آن کرده که آن وعده بدون آن شرط بوقوع نمی رسد یا فلان
اگرچه مانع بهم رسد آن وعده موقوف خواهد شد و در بعضی از مواعید
که نص صریح بر آن دلالت نکند احتمال آنچنان قیود و شروط
میرود و در ضمن وعدهای چنین که شرطی داشته نشده و صریحا مذکور
نشود حکمتهائی که حق سبحانه و تعالی را مقصود افتاده و همان واقعه

هست

حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزند خود برای شهید
اینحال کافیست چه امر بذبح مشروط بشرطی چند بوده و
آنحضرت اطلاع بر آن نداشت با اینکه مامور بجزم دیگر بود
و چنان مفهوم میشد که بحسب واقع مراد آن نبود و از این
علم که عبارت از قسم دوم بوده باشد نزد خدای تعالی مخزون است
و کسی را بر آن اطلاع نیست خواه از جمله پیغمبران عظیم الشان
و خواه از قبیل ملائکه مقربین و سایر روحانیان و بدا
که شرح داده شد از این علم ناشی میشود چرا که آدمی گاه هست
که جزم بوقوع چیزی بهم میرساند و احتمال خلاف آن نمیدهد
و چون علم بآنکه واقع میشود نزد خدا مخزون است و مستور
و کسی را بر آن مطلع نیست گاه هست که آدمی علم بغیر آنچه در علم

که مامور بذبح بوده باشد
و بهم نرسیده از آن وحی
چیزی مفهوم میشد ص

خدا مستور است اما میرسد و در آخر خلاف آن واقع میشود
بر خلاف قسم اول که آدمی را بر آن قسم مطلع ساخته است
و خلاف آنچه آدمی میداند خلاف آنچه خدا میداند هست
مثال آنچه بانبیا اعلام نشده باشد و بما نرسیده حوادث
روزگار است و تسلط سلاطین و حدوث وقایع کلیه مانند
غلبه در حروب و وقوع غلا و وقایع جزئیه مانند پیش آمدن
کار شخص و اصلاح حال او پس میگوییم که گاهی هست
که پیش آمدن کار کسی احتمال نمیرود بنا بر آنکه موانع
بسیار از او موجود است و شرایط بسیار که یافت نشده
یکی از آنها در حاصل نشده مراد او کافیست مفقود است
و بحسب عادت حصول جمیع آن شرایط و برطرف شدن

همه آن موانع مستبعد بلکه ممتنع است و هرگاه کار او پیش
آید معلوم میشود که علم مخزون تعلق بآن گرفته بوده و آن
از نظر مخفی مانده و همچنین غلبه در حروب گاه هست که بخاطر
کسی نمیرسد و اتفاق میافتد که واقع میشود مانند غلبه
چنگیز اق قوینلو بر میرزا جهانشاه ترکمان و ابو سعید
میرزای جغتای که بهیچوجه متوقع نبود و از اینهای غیر
متوقع و گرانیهای غیر متوقع نیز بسیار است و پس اینجا
امری گاه هست که بانبیا اعلام نشده چنانچه بعضی
از اخبار دلالت بر آن دارد مثل سلطنت مروان بن
حکم اموی و غیره و گاه هست که شده و بما نرسیده
و این قسم کثیر الوقوع است و ظهور تمام دارد و تمیز میان

این دو قسم ناورا امکان می پذیرد و اکثر این است که باهم
مشتبه میباشند و مثال آنچه بما اعلام شده اما شروط
چند هست که آن بر ما پوشیده است عقاب عاصیان و فرقه
ناجیه و دخول ایشان بدوزخ و ثواب صلحا و ورود ایشان
و دخول آنها به بهشت میتوانند بود و گاه هست که آدمی
کسی را می بیند که در کردار معصیت فرو رفته و هیچ گونه
آن باز نمی ایستد و اعمال قبیح و کردارهای زشت از خاطر
باو کرده بر وجهی که تصور عفو و مغفرت در ماده آن نمیتواند
گردد و روز بروز آثار خذلان و رذایل بدعاقبتی بر صفحات
حال و لوایح آن بر الواح اعمال او ظاهر میشود و گاه باشد
که چنین شخصی حسنه اخفیه از حسنات قلب و جوارح کرده و آن

بشروط ام

حسنه وقع تام داشته و بموقع قبول رسیده بوده است
و بنا بر این رقم عفو بر جریده جریمه نوشته قلم عفو محو خطا
خطای او میکشد و بر این قیاس میشود که کسی از صلحا
پیوسته اعمال و افعال مرغوب بجا آورده باشد و بوظایف
طاعت و لوازم عبادت قیام نموده در حفظ ظاهر بغایت
توانائی خود کوشیده باشد اما شرطی از شرایط از فوت
شده باشد که آن مخفی باشد یا مانعی از قبول آن بهم رسیده
باشد مثل اینکه مغرور شده دخول بهشت و استحقاق ثواب را
در ماده خود واجب شمرده و بهمین سبب طاعات و عبادات
او درجه قبول نیابد و تشریف تقرب و الفت نپوشد
و گاه هست که در دنیا اثر آن ظاهر شده بر عالمیان

روشن میشود که این همه طاعات او ضایع بوده مطابق
این تصویر است حال خذلان مآل آن نیز بر عوام که در اوایل
بعثت باسلام در آمده هجرت کرده و در اکثر معارک
و مواطن غزو و جهاد نهایت اهتمام و اجتهاد بظهور رسانیده
و قرابت قریبه با پیغمبر و امیر المؤمنین صلی الله علیهما داشت
و بعد از رحلت حضرت نبوی صلی الله علیه و آله بیعت
حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بر میان بسته بشرایط
معاضدت و مظاهرت قیام نموده و در آخر در کفر و
خسران و وبال افتاده مساعی جمیله خود را ضایع کرد
نعوذ بالله من اشباه ذلک و بسیاری از حوادث و وقایع
در اخبار آمده که بانبیاء رسیده و ایشان باتمام خود

اعلام کردند و چون شرایط آن متحقق نشد آن وعده بانجاز
نرسید مانند قصه نوح علیه السلام و وعده تخلیص او از کفار
قوم و تاخیر آن وعده بوقتی دیگر و غیر آن که ذکر بسیار طولانی دارد
و نظیر این شروط و تعلیق وقوع حادثه بر آن و عدم آنجا
و غایت چه آن شرایط دارد چنانکه خدای تعالی فرموده
أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ و خلاصه آنکه از بدایت امر
میشود این است که بظواهر اسباب و دواعی و حصول
شروط و فقدان موانع در ماده کاری مغرور نباید شد و
احتمال میباید داد که قدرت کامله الهی بر حسب حکمت بالغه
بر هم زند آن همه شرایط و اسباب را یا سلب تاثیر از آنها بکند
چه اسباب و علل ظاهری در وقوع کارها مستقل نیستند

و تخلف از انها ممکن است و تا اذن الهی و تمکین او نباشد
اثرها بر مؤثر مترتب نمیشود و هر چند از نصوصی که بوی
منسوب است وقوع امری مستفاد شود تا بسر حد قطع و جزم
نرسد مانند امثله که سابقا ذکر شد مانند قیام قیامت
و دخول مردمان در دوزخ و بهشت از وقوع او خاطر
جمع نباید کرد چه اگر آن امر از مقوله عقاب است احتمال
توفیق توبه یا عفو بی توبه در میرود و اگر جنس ثواب است
و احتمال فقدان شرایط خفته که آدمی را اطلاعی بر آن نیست
و بسبب فقدان اثری بر آن اعمال که ثواب در برابر آن مترتب
نشدن متحقق است و بعضی در اول تکفیر و در ثانی احتیاط
تجویز کرده اند و اگر از مقوله حوادث ایام است چون در کتاب

و سنت واقع است که هر چند وحی دلالت بر حدوث امری
کند تخلف آن بسبب انتفاء شرطی که در آن وحی منظور
بوده و آدمی آنرا خوب نفهمیده و اطلاعی بر آن نیافته
ممکن است جزم بوقوع آن امر نتوان کرد و خاطر از
او جمع نتوان کرد و الحاصل آدمی سوسته در امور دنیا
و آخرت در میان خوف و رجا می باید که باشد هر چند اسباب آن
قوی و دلائل عقلیه و شرعیه ظاهر و واضح باشد بمرتبه
قطع و ضرورت رسیده باشد مانند قیام قیامت و شبه آن
و همچنین از واقع نشدن هیچ چیز از این و فارغ بال نباید
باشد هر چند موانع او بسیار و مدافع او بیشمار باشد و قرائن
روشن و آثار و علامات بیّن و باهر نقلا و عقلا بر آن دلالت

کند مگر اینکه شبهه از آن مرتفع شده جزم و یقین در آن
حاصل باشد مثل عقاب انبیا و ثواب قاتلان معصومان
و نظایر و ممکن است که امور یکه بحکم ظاهر از دلایل
عقلی و نقلی وقوع و لاوقوع آن مفهوم میشده باشد در عالم
غیب در کتابی و صحیفه نوشته میشده باشد و ارواح
پاک و ملایکه مطهره را نیز از ملاحظه آن کتاب اعتقاد
بوقوع و لاوقوع اینها حاصل میشده باشد بلکه
فرشتهای مقرب نیز این اعتقاد را رسانند و در ثانی
الحال آن ناقص شده چیزی دیگر نوشته شود بنابراین
که این نوشتها بر سبیل قطع نبوده و ابرام و امضا در آن
ماده حاصل نشده باشد چنانچه از بعضی اخبار فهمیده

میشود

میشود و لازم نیست که هر نوشته محتوم باشد و چنانکه
در دلایل الفاظ و جریان کردیم و در دلالت امور
مکتوبه نیز شرایط خفیه و غفلت از آن و عدم اطلاع بر آن
متصور است و چنانچه در القا و ارسال الفاظی که
آدمی آنرا بنحوی بفهمد و مراد چیزی دیگر باشد و کنه آن کما
ینبغی بر آدمی واضح نباشد حکمتهای باریک متصور است
و در کتابت نیز نظیر آن ممکن است اینست آنچه از معنی بدا
بعد از ملاحظه آیات و روایات مفهوم میشود و تفصیل
خصوص روایاتی که در آن باب واقع شده مناسب این مقام
مختصر نیست و هر روایتی که در مدلول آن شبهه بوده باشد
بعد از تعیین آن متوجه توجیه و شرح آن میتوان شد

بر وجهی که منافات او با آنچه مذکور شد منتفی گردد

ثم یعود الله الملک الثانی فی یوم

السبت سابع عشر من شهر

ربیع الاول

سنه ۱۰۱۱

تمت

تم

حسب الامر عالیحضرت شاهی رتبت والا مرتبت سموه حضرت

ملایک طینت جنت آداب فضیلت و کمالات حسن کمال حقایق

و معارف آگاه اعنی حضرت استادی استاذی علامی

فهامی مجتهد الزمانی مولانا محمد فاسمه ظله السامی

قلمی گردید سنه ۱۰۱۱ه

تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم مسئلة

اختلف في ان

لا يخفى ان علم الكلام من اجل العلوم قدرا واقدمها رتبة وموضوعه
فالمتقدمون من علماء الكلام على انه الموجود من حيث هو موجود وقيل
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وقال بعض من المتاخرين
ان موضوعه ذات الله سبحانه وقال البعض انه ذات الله تعالى من حيث هي ذات
الممكنات من حيث تستند اليه مسئلة اختلف في اول ما اوجب
الله على عباده المكلفين فقيل هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل هو معرفة
الله تعالى وقيل هو القصد الى النظر لان النظر يتوقف عليه وقيل الشك
لتقدمه على النظر فيتوقف القصد الى النظر عليه مسئلة ذهب جمهور
الحكماء الى ان الاشياء اعرف من الوجود والعقل حاكم به لانه اذا لاحظ ماهية
العقل لم يوجد ما كان اعرف منها او ما هو في صورته اذ من اوضح الاشياء
عند العقل ~~وهل انه متصور بديهي ولكن يتميز بالكون والشيئية و~~
~~التحقق والثبوت وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم والثابت للعين والمرجع~~
بداهته وقالوا انه لو كان بديهيا لما اختلف العقلاء في بداهته ولما احتيج
في اثباته الى الاحتجاج ولكنهم اختلفوا فيها واحتجوا عليها فلا يكون بديهيا و
ايضا ~~لو كان بديهيا~~ الوجود اما عين الماهية او زائد عليها فان كان عينها كان غير
بديهي لان الماهيات غير بديهية وهو عينها وان كان زائدا عليها كان
عارضا لها فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض
وهو غير بديهية فكذا الوجود وايضا لو كان بديهيا لما عرفه العقلاء ~~لانهم اشتغلوا~~
~~بتعريفه لاذانهم عدم الاشتغال باقامة الدليل على البديهيات~~ ولكنهم عرفوه
بالكون والشيئية والثبوت والتحقق وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم والثابت للعين
فلا يكون بديهيا واحتج على ما ذهب اليه الجمهور بوجوه الاول ان الوجود المطلق

الدليل الاول

ان تصور الوجود بديهي

جزء من وجودي اذ هو وجود مع الاضافة والعلم بوجود الجزء بديهي لا يتوقف على نظر وكذا
والمركب يتوقف على الاجزاء فاذا كان المركب اعني وجودي بديهيا يكون جزءه
يعني الوجود ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي بديهي والثاني ان المتعدين
بالتنافي بين الوجود والعدم وعدم صدقهما معا على امر واحد بديهي ولا ريب
انه مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة مسئلة اختلف في ان
~~مفهوم الوجود هل هو~~ مشترك معنوي بين افراده بمعنى ان لفظ مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات او لا بل الاشتراك لفظي فذهب الجمهور الى
الاول وانكر الحكماء وذهبوا الى ان وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في
الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معنوي في لازم خارجي
غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية
يعني انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية والمتكلمون
قالوا انه حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب
هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في
الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا والشيخ الاشعري
ذهب الى ان وجود كل شيء عين ذاته والاشتراك لفظي وليس لفظ مفهوم
واحد كان مشتركا بين افراده

٢٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم من الواضحات انه لا يعدل في كلام
العرب عن الاضمار الى الاظهار الا لنكتة ولا يؤتى بالضمير
المنفصل مع امكان تاتي الاتيان بالمتصل الا اذا كان
خبر الكان واحدا اخواتها وثاني ضميرين اولهما اخص
وغير مرفوع فيقال بعدك لا تعبد اياك ويقال كنته وكنت
اياه وسلنيه وسلني اياه ومنها ان للضمير مقاما ليس للظاهر
مثلا الاصل في الفاعل التقديم على المفعولات وقد يجب
تاخيره اذا كان المفعول ضميرا نحو زيدا ضربه عمرو والنكتة
الاول الذي هو فاعل في المعنى الاصل فيه التقديم وقد يجب
تاخيره اذا كان الاول محصورا نحو ما اعطيت الدرهم
الا زيدا او ظاهرا والثاني ضميرا نحو الدرهم اعطيته زيدا
وقولك لعبدك وهبتك زيدا ولزيد او متلبسا بضمير
الثاني نحو اسكنت الدار بابها ومنها ان زوج و
انكح يتعدين بتعديهما الى الاول بنفسهما لكنهما قد يتعديان
الى الثاني بالحرف اذا علمت ذلك فاعلم ان اجماع الضميرين

على ان الموجب لصيغة النكاح هي الزوجا او نايبها من
وكيل او ولي والقابل الزوج او نايبه من وكيل او ولي
وبذلك جرت السنة النبوية فالانثى في مفعول انكحت
وزوجت الاول ولا يجوز تعدي الفعل اليه بالحرف والذكر
الثاني ومن العجب استنباط بعض العلماء القاصرين من قوله تعالى
اريد ان انكحك احدى ابنتي وقوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها وقوله تعالى فزوجناهم بحور عين
ان السنة خالفت القرآن المجيد حيث راى ضمير الخطاب
في انكحك فزوجناكها وضمير الغيبة في زوجناهم تقدما
مع رجوعه الى الذكر يظن ان المفعول الاول خصوصا
مع عدم وقوفهم او عدم فهمهم ما قيل في الباء من بحور
عين وانه بمعنى صيرناهم اصحاب ازواج ولم يفرق بين
محال الضمير والظاهر فكتب رسالة اشاعها واذاعها والزم
العمال بها واتباع صيغ النكاح على ما تضمنته من بدعة
ومخترعة تتضمن ان الصيغة التي جرت عليها السنة

في النكاح

في النكاح ودل على تعينها الاحاديث من طرقنا وطرق
مخالفينا مخالفة لصريح القرآن وانه ينبغي ان يقول وكيل
الزوج في صيغة النكاح زوجت وانكحت موكلك موكلتي
ومن موكلتي ومن موكلتي وانه ان نطق بالصيغة المشهورة
وهي زوجت موكلتي موكلك ومن موكلك فلا ضرر
في ذلك ثم قلده في ذلك جمع كثير ومنهم من التزم النطق
بالصيغة المخترعة احتياطا حتى انتهى الامر الى الانكار
على من لم ينطق بها واستشكال انعقاد النكاح بدونها
حيث تمكنت الشبهة في اذهانهم وغفلوا عن كونها من
ولغو القول وان صحتها تؤدي الى ثبوت الصداق في ذمة
الزوجة تؤديه للزوج وما يترتب عليها من المفاسد الدينية و
الخلل في الاعتقاد بل يتطرق فساد عقد من اعتقد ان
ان النطق بها من الاحتياط ولذلك وجب التنبيه على
ذلك ليتذكر من يتذكر ويحاد عن العناد واتقى الله سبحانه و
اثر صحة نكاح المسلمين على الفساد ولم يبلغه دعوى

الاجتهاد الى التعجب والتبسم ممن يفرق بين انكحتك هندا وانكحت زيدا
هندا وانكحت هندا اياك واما قولنا انها من الفضول فان وكيل
الزوجة اذا قال مخاطبا لوكيل الزوج زوجت موكلك من
موكلتي فمع قطع النظر عن انه لم يشرع تزويج الرجل نفسه للمراة
فانه قد زوج من لم يوكله ففعله فضول واما كونه من
لغو القول فلانه لا قائل بهذا الايجاب لان المخاطب ان قبل
الايقاع عن الزوج فلا معنى لذلك وان قبل الوقوع
بمعنى رضي فهو ليس وكيلا فيه ومع ذلك فمن القابل
من جهة الزوجة فيكون قد اوقع عقدا غير مشروع حيث
تزوج الذكر من الانثى ولم يقبله احد فصار ايجابا من غير
قبول فلغى واما لزوم الصداق على تقدير صحته ذمة المراة
فلان الغرض على القابل وقد اوجب بوكالة الزوج فان
قبل بوكالة الزوجة وكان موجبا قابلا لزمها الصداق و
اما المفاسد الدينية فاولا قوله خالفنا السنة المجمع عليها الكتاب
فمدعى تعدد الرسول صلى الله عليه وآله مخالفة الكتاب معلوم

حاله وكذا مدعى جهله عليه الصلوة والسلام وكفاه حمقا فمدعى التفنيد استنباط
حكم شرعي فيعم البلوى امر من القرآن المجيد لم يتفطن له احد من المسلمين
قبله وثانيا ان موقع النكاح لهذه الصيغة اما ان يعتقد
وقوعه بكل من تزويج الذكر نفسه من الانثى وتزويج الانثى من
الذكر فهو مبدع لانه احل النكاح بما لم يحله الله تعالى واما ان لا
يعتقد تاثيرها فهو لاغ ولا معارضة للاغ لكن من مناسبها
انه ربما قلده سامعها واوقع بها نكاحا واستحل بعضا
ما احله الله واما جاهل بان الذي يقع به النكاح ما هو
لكنه يعلم مجملا ان النكاح باحدها فعند تلفظه بكل صيغة من
هذه الصيغ شك في ان الشارع احل بها النكاح ام لا
فهو على كل حال لم يوقع ما اعتقد وقوع النكاح به ولزوم العقد
بصدوره حتى يخبر موكله بانه اوقع له النكاح به فيكون
كاذبا في اعلامه بوقوع النكاح مفتريا على السفاح واما
ان يعتقد ان المحلل للبضع هو تزويج الرجل نفسه من المراة
فقط فهو مبدع منكر للضروري واما ان يعتقد ان

نفسها

يقع

المحلل للبضع هو تزويج المراة نفسها من الرجل بالصيغة المتلقاة
من الشارع وان زوجت موكلك من موكلتي تدل على
ذلك فهو جاهل غار متوغل بجهله الى رتبة الافتاء
فيجب على علماء المسلمين رده والانكار عليه وبيان
هذا الخطا وتقريره وتوضيحه والاستدلال على ذلك
بما هو مذكور في التركيب العربية والله الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم

ذهب القاضي وغيره من الاشاعرة الى ان الشيء يختص بالموجود وان المعدوم لا شيء
ولا ذات ولا ماهية وهو ايضا مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من انهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة
الشيئية ولا يصح على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال اصلا اذ لا شيئية له ولا هو ما يتمثل في ذهن
او يتصور في وهم وانما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوان للمفهوم من لفظ وهو ممكن ما
الممكنات ليس في الانية حقيقة من الحقائق وشيء من الاشياء ابدا وذهب صاحب الكشاف
وغيره من المعتزلة الى ان الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال الشيء اعم العام كما ان الله
اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كسائر
المعلومات وعلى المعدوم والمحال وقال القطب العلامة كل من قال بان الوجود عين الماهية
مثل الاشعري واتباعه قال بان المعدوم شيء لانتفاء الماهية عند العدم ومن قال بان
الوجود غير الماهية قد اختلفوا في ذلك والنزاع انما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع
فانه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به صاحب الكشاف

۲۷۲

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بی‌نهایت بی‌نهایت را روا که تا غایت بدایت او دست رد و هم بو الفضول
نگردید و شکر بی‌غایت بی‌غایت را سزا که سرای بدن را شایسته جنود ارواح و
عقول دید و تحت عامه حامه حروف و کلمات باندازه قامت صفات او
ندوخت و عقل اول اول کام کام خاله بشکر شکر الای او شیرین ساخته
در انشای امت سوخت و صلوات زاکیات و تحیات بارکات بار
تحیات مشهد مطهر و مرقد منور معنی معنی دین معنی معنی کرسان
سان سان حوشخر در وصف ذات اقدس او ساخته و تحریر ان و کان صاف
در دکان صفات صفات معدن او حاصل دو کون از دست انداخته
و بر آل اطهار و بر آل اطهار و عترت اخیار و عرب اخیار که قارسان میدان
عالم نکوس و هارسان حصن حصین دین مبین اند باد و بعد بدان ایدک
الله تعالی سعادة الدارین و سفک کاس المحض من رحیق المثنین که بعضی

از اخبار دین و اخبار دین که اکثر مطلب او ماجور ماجور فی الصور و مصور
ماجور ماجور دوس بدوس پیشرو قاعده سوس اسلف فرموده که حضرت الصادق
حضرت الاستاد همایان همایان وادی جهالت سعده بنده دلیل عاری
جان محمد بن اسمعیل پانزواری مازندرانی ذیحجه عظیم طرفا مرد و کرد قاصر را در
تحقیق وجوب نماز جمعه و عدم آن در حالت غیبت سطری در سطری حمد
نگارد با منظر ارباب تمیز و دانش و اصحاب اهل و نقش جلوه نماید و حرم
فکر صاحب و دوس اهل انصاف نقاضا کند از زد و قبول مردود و مقبول آمد
و حمد همه فکر در مضمار اکثر مطلب سرایند در هر دم حمد حاصل نماید اهدا احسان
بسان بکران جامه کشنده جامه لسان در هر صالات باصی نوساده سنی
بعضی تقبیل ان سعطا می بیند سعد بسد که همچی در سب در سب
رمان مسعل در صنع صحفه نوامر نگاشت که نگاشت همان بیند مقام
ان حال معاطر القای دوست مقاصی وی داد و دوالاذ الاولزمها و عاطل
و لعاهر بر او و محصور با مرور اعدام معه کرسی برسان صلوب حوف صلب

که ساقط شده و ادله دلیل بر سقوط حکم مانعی است که اقامه مسئول از حکم
نموده و الموسوس عن ادله السقوط و بسیاره از تحقیق چون مقام ذکر
مقصود در سه گویم علمای سنه سکرار مسائلهم را در عدم وجوب در زمان
غیبت و عدم ثابت ظاهر نمود است اول و اجماع عمی دوم مکری سم
حرام مدعا اول قریب بزمان ما حادث شده چنانکه سایر مورخ علامه
در قواعد الشرط اختلاف السلطان العادل او من یامره و هل یکون زمان حال
الغیبة و الممکن من الاجماع بشرائط الجمعة و لان و نقل اجماع در این دعوی
نمود صاحب ایضاح مدعا دلیل با اجماع ما کتاب است تمسک دلیل
سوار سما اما اجماع بر خلاف آن واقع است چنانکه علامه در تذکره فرموده
که شرط وجوب الجمعة السلطان العادل او نائبه عند علمائنا اجمع تمسک در
منتهی گفته که تحریم صلوة الجمعة فی زمان الغیبة لان شرط انعقاده وجود
الامام عند علمائنا اجمع و محقق در معتبر فرموده مسئله السلطان العادل
او نائبه شرط فی وجوب الجمعة و هو قول علمائنا و شهید در ذکری بیان کرده

که آن شرط وجوبها السلطان العادل و هو الامام او نائبه اجماعا و صاحب
مقداد در کنز العرفان گفته که السلطان العادل او نائبه شرط وجوب صلوة
الجمعة و هو اجماع علمائنا و شیخ زین الدین در شرح لمعه گفته لولا الاجماع علی
عدم وجوبها لکان القول به فی غایة القوة و شیخ فخر الدین و شیخ
علی در شرحین خود نص در عدم وجوب عینی نموده اند و اجماع منقول اکثر
و اصحاب است چنانکه بر متتبع اصول اصلا مخفی نیست اما کتاب عمده تمسک
ایشان آیه کریمه یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة
فاسعوا الی ذکر الله است گوییم که امر اعم از وجوب عینی بر عدم تسلیم ملزوم
است که مراد بذکر الله نماز جمعه با خطبه باشد و اگر گوئی اجماع مفسر است
گوییم اجماع مفسر بدون نص معصوم حجت نیست بر تقدیر تسلیم امر بسعی
معلق است بر اراده عدم وجوب ما است بر عدم وجوب سعی
چنانچه قاعده عربیت است بر تقدیر تسلیم در آیه امر بسعی شده و علی بن
ابراهیم از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که آنحضرت فرموده

که مراد از سعی نقص شارب و نتف ابطین و غسل جمعه و لبس انظف
ثیاب و طیب است و بعضی اشراع در سعی کرده اند اصحاب این امور
ظاهر دیگر مفاد اذا و مجهولیت اوذی و لام عهد و التذبر غیر معلوم است
شخصی که مذ السعی بصلوة او شده و مقاصد بدان سان ارست میشود یا
با جماع پس از کتاب معلوم نشود اما سنت اختیار اتحد هست و امر
تمسک ایشان این حدیث شریف منقول از رسول مختار علیه من الصلوة
انما او من الحساب از کلماتی است که در خطبه فرموده من ترک ثلث جمعات
فی حیوتی او بعد موتی اذا کان له امام عادل استخفافا بها او جحودا لها
الا فلا صلوة له اه بر تقدیر صحت سند سند بالبت نه حجت ایشان بلکه
حجت بر ایشان است با انکه معتبر بعد اذا کان له امام عادل و مبتدر امام
اصل است و ذم مقید بقید استخفاف است استحقاق مفهوم عدم ذم
بر فرض عدم استحقاق است دیگر احادیث صحیحه از زراره و فرض انه علی الناس
من الجمعة الی الجمعة خمس و ثلثین صلوة منها صلوة واحدة و هی الجمعة و فرضها

انه فی جماعة و منصور بن حازم کلم القوم یوم الجمعة اذا کانوا خمسة فهذا ادنی
و ان کانوا اقل من ذلک فلا جمعة و الجمعة واجبة علی کل ما یجوز ان یسمی
انه خمسة و عمر بن یزید قال اذا کان القوم خمسة یوم الجمعة فلیصلوا فی جماعة
یعنی الجمعة و محمد بن مسلم قال سالته عن الناس فی قریة هل یصلون جماعة قال
نعم یصلون اربعا اذا لم یکن لهم من یخطب و فضل بن عبد الملک قال سمعت
ابا عبد الله علیه السلام یقول اذا کان قوم فی قریة صلوا الجمعة اربع رکعات
فان کان من یخطب جمعتها اذا کانوا خمسة نفر و انما جعلت الرکعتین مکان
الخطبتین و غیر اینها از احادیث بر اینمعنی اند اول گوییم که نماز جمعه واجب
مشروط است نه واجب مطلق و احادیث وارده محمل بعکس مطلق و عموم دارند
در انها قید نشده که من یخطب چه کس است این جماعت را امام چگونه باید باشد
با انکه ما من عام الا و قد خص مشهور است قاعده اصولی است که مخصص
این نوع احادیث اجماع است و سنت از اجماع معلوم شد که زمان غیبت
نیست امام اصل یا نایب خاص شرط است که ظاهر آن احادیث دلالت

دلالت داشته باشند بر وجوب عینی و نزد عامه با جماع قاطع چنانچه در اصول
مبرهن شده که رفع الظاهر بالقاطع ظاهر احادیثی که محتمل بر وقوع مطلب
مدعی باشند نباشند بلکه ظاهر احادیث بر خلاف مقصود مدعی باشند از
انجمله روایت محمد بن مسلم از حضرت صادق علیه السلام قال لا تجب الجمعة علی اقل
من سبعة الامام وقاضیه ومدعی علیه وشاهدان ومن یضرب الحدود وبین یدی الامام
پس درین حدیث شریف وجوب نماز جمعه را منحصر در امام اصل دانسته پس امام
اصل شرط باشد اگر گویند مراد امام جماعت گوییم ما انکه مبتدا در امام اصل
استاد قاضی مانع حمل بر غیر امام اصل علیه السلام است اگر گویند که این حدیث
متروک است جهت بعض ذکر سبعه و عدم وجوب بر تقدیر اقل از سبعه و
این مخالف مشهور و احادیث مذکوره و اتیه است اولا گوییم ذکر سبعه
محمول بر استحبابست چنانچه از بعضی احادیثی که ذکر میشود معلوم خواهد شد
و اینطور تاکید در سنت مؤکد بسیار واقع و متعارف است از انجمله حدیث
لا صلوة الا فی المسجد الا فی المسجد دیگر اگر بسیاری از فقها امامیه رضوان الله

صلوة

علیهم باشتراط سبعه نموده بلکه قائل نشده اند از انجمله محمد بن بابویه و شیخ طوسی
و قاضی بن براج و ابن زهره و ابن حمزه چنانچه علامه در مختلف نقل کرده و
شیخ فخر الدین نیز بر همین مذهب است دیگر ذکر سبعه در صحیح عمر بن یزید که گذشته
و زراره که خواهد آمد و موثق ابان از ابی عبد الله علیه السلام که ادنی ما یجزی فیه الجمعة سبعة
او خمسة اذا کان شیعة و دیگر عطف قاضیه بر الامام ممکنست که بطریق منع خلو باشد و
من یضرب بعد از مدعی علیه و اشاره شد بانکه چنانچه ضرب حدود موقوفست بوجود
امام اصل همچنان نماز جمعه نیز واجب نباشد مگر با امام اصل و فوق سلیم و صحیح
مستقیم شاهدان این دعوی نیز و از انجمله شیخ طوسی علیه الرحمه در تهذیب بسند
صحیح از محمد بن مسلم نقل کرده که او روایت از امام محمد باقر علیه السلام نموده که تجب
الجمعة علی من کان منها علی راس فرسخین و معنی ذلک اذا کان امام عادل فلا
باس بترک الجمع هولاء و تجمع هولاء و منهو مشعر است که هرگاه امام اصل نباشد نماز
جمعه واجب نیست بنا بر انکه مطلق مضاف بفرد کامل است امام
اصل است چنانچه مکرر مذکور شد از انجمله روایت حماد از امام جعفر صادق علیه السلام

که اذا قدم الخلیفة مصرا من الامصار جمع بالناس ولیس قلت لا صحیحه پس مر
امام اصل مقصد این امر نتواند شد اگر گویی که مفاد این حدیث شریف آنست
که هرگاه در مصری از امصار امام عصر داخل شود تا امام عود در آن شهر تشریف دارد
غیر از او دیگری را جایز نیست که ترتیب نماز جمعه کرده گویم پس این اشاره
است بنماز جمعه و لا عموم دارد اعم از آنکه آنحضرت در آن مصر باشد یا نه اگر گویی
مفاد اذا قدم دلالت بر مدعی دارد نه اعم گویم در تقریر تسلیم فقیر اذا قدم
ممکن است که جهت اخراج نایب خاص باشد با آنکه مدعا از نقل این احادیث
آنست که این اخبار مخصص مطلب مدعی نیست گو بعضی دلالت بر تخصیص مطلب
مدعی داشته باشد از آنجمله روایت زراره از امام محمد باقر ع قال قلت لابی جعفر
علی من تجب الجمعة قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین ولا جمعة لاقل من خمسة
من المسلمین احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم یخافوا امامهم وخطبهم در این
حدیث منافی نیز بدون وجود امام جایز نداشته از آنجمله روایت زراره
بسند حسن قال کان ابو جعفر ع یقول لا یکون الخطبة والجمعة وصلوة العیدین

علی اقل من خمسة احدهم الامام اگر گویی درین حدیث مراد بیان آنست
که امام هم داخل خمسه یا سبعه است گویم که مراد آنست که امام اصل داخل
خمسه یا سبعه است از آنجمله روایت صحیحه از حضرت امام محمد باقر ع که خطاب
بعبد الملک کرده فرموده که مثلک هلک ولم یصل فریضة فرضها الله
علیه قال کیف اصنع قال صلها جماعة یعنی الجمعة و روایت زراره که قال
حدثنا ابو عبد الله علیه السلام علی صلوة الجمعة حتی نظنا یریدان یسمه فقلت نغدو
الیک فقال انما عنیت عندکم یا جلالت قدر و عظمت شان شان تا
تاخیر حق نگردیده اذن نگرفته ترتیب آن نشده اند با آنکه هرگاه جواهر منثوره
تحقیق در طفل صیال جلوه گر گردد روشن میشود که مفاد مثلک هلک
نسبت بایشان واجب نیست است چنانکه متعارفست که بصالح متقی
گویند که مثل تو غسل جمعه نکند روزه روز عرفه نگیرد ندارد و دلیل دیگر آنکه
آنچه مشهور و منقولست آنست که رسول الله صلعم و حضرات ائمه معصومین
علیهم الصلوة نایب از قبل خود جهت اجرای احکام و نماز جمعه تعیین میکرده اند

اگر کسی خود مرتکب میشوانست که مرتکب این امور شود یقین بعث دنیا
فایده بود با آنکه دلالت استصحاب مقتضی عدم فعل بدون اذن و یقین است
دلیل دیگر آنکه فعل نماز جمعه در زمان غیبت از مظان خوف و فتنه است
زیرا که در امصار عظیمه و سیعه مشتمل بر خلایق کثیره ارتکاب این امر باعث
اجتماع عظیم میشود از امام و ماموم بیم آنست که سلطان آن عصر توهم نماید
که این مرد با این جمعیت که همه خلایق مطیع و تابع اویند شاید اراده ریاست
داشته باشد و نسبت بایشان از آن سلطان بر خوف منع و شتم و ضرب و قتل
بعمل آید چون از فعل نماز جمعه بیم چنین از ارتکاب تهمات رفع آن واجب باشد
عقلا و نقلا اما عقلا آنکه خوف الم نفس نیست زیرا الم نفس فی دماء لمن فیه
واجب پس عدم فعل واجب اما نقلا روایت موثق عبد الله بن بکیر که در عداد
ابن ابی عمیر است قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن قوم فی قریة لهم مسجد یجمع بهم
المصلون الظهر یوم الجمعة فی جماعة قال نعم اذا لم یخافوا و روایت حسنه زراره
که گذشته فاذا اجتمع سبعة و لم یخافوا امرهم و خطبهم اگر امام مفترض الطاعه باشد

توهم اینمعنی توهم دلالی که توهم ظاهر الف داشت زیرا که وجود امام عاسم
ماده نزاع و فتن و نیز محتاج بعد درست از اینجا معلوم شد که قیاس اجتماع
جامع در موسم قیاس مع الفارق است و از قلت تدبر ناشی است دلیل دیگر آنکه
اگر ظاهر بعض از احادیث دلالت بر وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت داشته باشد
چون اجماع منعقد بعدم وجوب عینی است و اجماع قاطع و رفع ظاهر بقاطع
دلیل قاطع حمل بر تقیه لازم است زیرا که همه اهل سنت و بدعت میدانند که نماز
جمعه واجب عینی است خواه کسی ماذون باشد و خواه نباشد مگر حنفیه که اذن
امام را شرط و با تعذر ساقط میدانند اگر گویند که حضرات نماز جمعه میکرده اند
بنا بر قاعده مستمره استصحاب باید که استمرار داشته باشد بر تقدیر تسلیم و بر
تقدیر استصحاب باید آنکه انعقاد اجماع در مقابل استصحاب بقای ما
کان است علی ما کان علیه چنانچه در اصول مذکور است از جمله ما کان علیه
وجود امام است اگر گویند که تاکیدات بسیار در باب فعل نماز واقع شده پس
فعل آن در این زمان واجب شد گوییم که تاکید مجرد از نص در وجوب
دلالت بر وجوب ندارد اگر میدانست بایستی که نماز جماعت واجب بودی

زیرا که تاکید بسیار در تحریص بنماز جماعت واقع شده از آنجمله شیخ حسن علیه الرحمه باسناد
خود در مدارک از حضرت رسول ص نقل کرده که آنحضرت باینمضمون فرموده که هر که از ترک نماز
جماعت مسلمین باشد واجب است بر مسلمانان غیبت او در ساقط استعداد الناس و واجب است
همه جهات از او و بر امام واجب است تعزیر و تحذیر شر اگر بنماز جماعت نیاید خانه او را بآتش سوزانند
پس اگر تاکید بسیار وجوب فعلی ثابت شود پس هرگاه اجماع بر عدم وجوب عینی منعقد شده و احادیث
بسیار در عدم وجوب بی وجود اذن امام علیه السلام از مصادر صحت صادر گردیده باشد آنکه نص
قرآنی بلکه ظاهر شرط اذن امام را در عدم عینی کند و ظاهر احادیث وارده بر طبق مطلب عینی قابل تاویل باشد
و منقول نباشد که علمای اعصار و فضلای اعصار بدون اذن معصوم بعنوان عینی
وجوب بلکه مطلقا که وارده باشند متصدی چنین امری شدند خالی از جرأت و صعوبت
نباشد چنانچه باعتقاد مؤلف قول بوجوب عینی منافی مساقط شده ظاهر قول بوجوب
تخییری نیز خالی از جرأت و صعوبت نباشد زیرا که بسیاری از علما قایل بحرمت شده اند مثل
شیخ طوسی در خلاف فرموده که در شرط انعقاد الجمعة الامام او من یامره الامام بذلک
قاضی او امیر طرف ذلک و متی اقیمت بغیر امره لم یصح بعد از آن استدلال کرده که خلاف
فی انعقادها بالامام او بامره و لا دلیل علی انعقادها بغیره و همچنین علم الهدی گفته

که لا جمعة

که لا جمعة الا مع امام عادل او من نصبه و ابن ادریس فرموده که لیس الجمعة مع الغیبة لا تشرع
بل هی بدعة و سلار گفته و یحرم الجمعة فی زمان الغیبة و منتهی علامه در منتهی که یحرم صلوة
الجمعة فی زمان الغیبة لان شرط انعقادها وجود الامام عند علمائنا اجمع و شیخ علی در شرح قواعد
که لیشترط لوجوب الجمع السلطان العادل و هو الامام المعصوم او نایبه عموما او فی صلوة
الجمعة و همچنین مضمون شیخ فخر الدین نیز در شرح قواعد فرموده قاضی نور الله نور الله
مرقده و نیز هم بتحریم بحرمت نموده اند و بعض از فقها بتحریم بحرمت نموده اند اما
از کلام ایشان حرمت مفهوم میشود زیرا که شرط وجوب نماز جمعه وجود امام یا باب
خاص دانسته اند مثل شهید و غیره رضوان الله علیهم و بعض از احادیث مذکوره نیز بر حرمت
دلالت دارد و دیگر آنکه بر تقدیر بطلان قول بوجوب عینی عدم ذم ترک متفق علیه و ذم
فعل مختلف فیه و اتفاق بر متفق فیه متفق فیه است و احتیاط در طریق ایمن
واجب عقلا و نقلا عقلا ترک مخوف است اما نقلا قول رسول مختار ص و الله الا بر ارادع ما
یریبک الی ما لا یریبک پس احوط بلکه واجب عدم ارتکاب در زمان غیبت باشد
چنانچه علم الهدی فرموده که الاحوط ان لا یصلی الا باذن السلطان کسی نگوید که چون

اجماع بعدم وجوب عینی شده و انجماعت که بکرات فرقه اند معلوم النسبند و مشهور است
عدم قدم مخالفت یکی دو و ده بلکه صد معلوم النسب در اجماع دلالت بر اجماع تخییری
دارد که گوییم از مجهولیت معلومیت نسبت همه ایشان معلوم است که اجماع در
تخییری نیست اگر میشد بایستی که تخییری المخصوص باجماع میداشته اند نه عدم وجوب
عینی را و انه الهادی الی الصواب و ایران و ال امامات و علیه التکلان هذا
ما اردنا بیانه و صرفت عنان العنایة الی تحریر بیانه والحمد
لله رب العالمین و سلم تسلیما کثیرا

کثیرا

فصل الاصل في الفاعل ان يقع بعد الفعل مقدما على سائر المعمولات وقد يؤخر وانما
يجب تقديمه اذا كان ضميرا متصلا بالفعل ظاهرا كان كنصرت عمروا او مستترا كزيد اكرم غلامه
او انتفى الاعراب اللفظي في الفاعل والمفعول ولم يكن قرينة تدل على فاعلية احدهما ومفعولية الاخر
لفظية او معنوية
لتحرز عن الالتباس وفيما اذا وقع المفعول بعد الا متوسطة بين الفاعل والمفعول
بعد نحو ما احسن زيدا الا عمرو او بعد ما في معنى الا كانما نحو انما اكرم عمرو زيدا لئلا
ينقلب الحصر المطلوب فان المفهوم من المثال الاول انحصار احسان زيد في عمرو ومن المثال
الثاني انحصار اكرام عمرو في زيد مع جواز كون زيد مكرما لغير عمرو واما اذا قلنا ما احسن
مع جواز كون عمرو محسنا اليه لغير زيد
عمرو الا زيد فهم منه انحصار كون عمرو محسنا اليه في احسان زيد اياه وكذا اذا قلنا انما اكرم زيدا
عمرو فهم منه انحصار كون زيد مكرما في اكرام عمرو اياه لانقلب الحصر المطلوب وقد يجب تاخيره عن
نحو اكرمك زيد المفعول اذا كان المفعول ضميرا متصلا بالفعل والفاعل منفصلا لمنافاة الاتصال الانفصال واما
اذا كان الفاعل ايضا ضميرا متصلا يجب تقديمه نحو احسنتك وكذا يجب تاخيره اذا اتصل
ضمير المفعول بالفاعل نحو ضرب عمرو ابنه لئلا يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة او وقع
الفاعل بعد الا متوسطة بينه وبين المفعول نحو ما احسن زيدا الا عمرو او بعد ما هو بمعنى
الا كانما نحو انما اكرم زيدا عمرو لئلا ينقلب الحصر المطلوب وكذا الاصل في الفاعل ان يكون
مذكورا الفعل العامل فيه الا ان يكون مذكورا وقد يجوز حذفه اذا قامت قرينة تدل عليه
كقولك زيد في جواب من قال من احسن اليك فان التقدير احسن الي
زيد وقد يجب فيما اذا حذف الفعل ثم فسر لرفع الابهام الحاصل بالحذف نحو
لقيام المفسر مقامه والاستغناء عنه ح م
وان احد من المسلمين استجارك فاجره اذا تنازع عاملان او اكثر اسما
ظاهرا وقع بعدهما واقتضى كل منهما ان يكون ذلك الاسم فاعلا له او ان يكون مفعولا له
نحو ضربت واهنت زيدا
او اقتضى كل منهما فاعلية احدهما ومفعولية الاخر فالاعمال للثاني مع تجويز
اعمال الاول لان الثاني اقرب وذلك هو مختار البصريين وللاول مع تجويز
اعمال

الثاني كما هو مختار الكوفيين وذلك لسبق الاول في الاقتضاء وللاحتراز عن الاضمار قبل الذكر

٢٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف في علة احتياج الممكن على اربعة مذاهب الاول ما ذهب اليه قدماء
المتكلمين وهو انها هي الحدوث فقط والثاني انها هي الامكان فقط واليه ذهب
الحكماء وبعض المتكلمين والثالث انها الامكان بشرط الحدوث واليه ذهب بعض
المتكلمين والرابع انها الامكان مع الحدوث ذهب اليه بعض آخر

علم الادب علم يجوز به عن الخلل في كلام العرب لفظا وكتابة وفنونه اثنا عشر اللغة والنحو والصرف
والاشتقاق والمعاني والبيان والتاريخ والانشاء والعروض والقوافي وعلم الخط وقرض الشعر
والعلوم الدينية ستة التفسير والحديث والكلام والاصول والفقه وعلم الاخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة

اختلف في ان حرف التعريف هي اللام وحدها او الهمزة وحدها او الهمزة واللام اعني ان ذهب
سيبويه الى الاول والمبرد الى الثاني والخليل الى الثالث فصل وما يختص بالاسم التنوين واللام التعريف
والجر والاضافة والاسناد اليه اما الاول

واما الثاني لانها موضوعة لتعيين مستقل المفهوم بدل اللفظ عليه مطابقة والفعل انما يدل على المعنى المستقل تضمنا
والحرف لا يدل عليه مطلقا واما الثالث فلان الجر اثر حرف الجر لفظا كما انه اذ تقدم الكلام زيد وهو حرف
الجر يستحق النصب انما وضع لاقتضاء معنى الفعل الاسم فينبغي ان يدخل الاسم واما الرابع فلان من لوازم الاضافة
التعريف والتخصيص والتخفيف وكل ذلك من خواص الاسم صحح ان يكون الاضافة التي هي ملزومها اعني
من خواصه لانها لو وجدت في غيره لزم وجود اللازم بدون الملزوم وهو محال والمراد بالاضافة هنا كون
الاسم مضافا لا مضافا اليه لان الفعل قد يقع مضافا اليه ماضيا بالمصدر واما الخامس فلان الفعل لا يقع
الا مسندا اذ وضع لان يكون ابدا مسندا فلو وقع مسندا اليه لزم خلاف الوضع فيبقى الحرف لا يسند ولا يسند اليه
تذكرة اختلف في علل منع صرف الاسم فقيل انها تسعة كما قال الشاعر موانع الصرف تسع كلها اجتمعت
ثنتان منها فالصرف يجب عدل ووصف وتانيث ومعرفة وعجمة ثم جمع ثم تركيب

٢١٢

في قوة الشرطية لان اذا ههنا مستعملة في الشرطية وان كانت في الاصل للظرفية ومفهوم
الشرط حجة ويلزم منه انتفاء الوجوب عند انتفاء ارادة الصلوة فيكون الوجوب لغيره
الثالث ان يقال انها معطوفة على الوضوء المشروط بالصلوة اجماعا والتيمم المشروط بها
اتفاقا معطوف عليه فلولا كون حكمه كذلك لزم تخالف كلامه تعالى بتوسيط المعطوفات بين
عبارتين مشروطتين كذلك مصرحا بالاشتراط في ادنهن قوله تعالى اذا قمتم قضية للشرط
الرابع ان يقال انه معطوف على الوضوء المشروط بالصلوة اتفاقا فيكون كذلك لوجوب التساوي
بين المعطوف والمعطوف عليه الخامس ان يقال مع قطع النظر عن كونه معطوفا على الوضوء بل على
الجملة السابقة ان التوسيط المذكور بين الوضوء والتيمم يقتضي المشاركة معهما في الحكم المذكور
والجواب عن الاول ان غاية ما يلزم منه وجوبه لاجل الصلوة وذلك لا ينافي وجوبه لنفسه ايضا فيجوز
ان يجتمع فيه الوجوبان ولا يلزم منه التخصيص ولا تأثير ارادة النية في وجوبه لغير الصلوة كالطواف ومس
كتابة القرآن وغيرهما بالاتفاق وعن الثاني ان حجية مفهوم الشرط انما يكون اذا لم يكن التعليق
بالشرط غاية اخرى سوى التخصيص ويجوز ان يكون الغاية ههنا بيان ان الفعل واجب لاجل
الصلوة فيكون الغرض متعلقا ببيان الوجوب العارض له عند ارادة الصلوة لا جلها وان كان
واجبا في نفسها ولو لم يعلق بالشرط المذكور لا يفهم منه ذلك مع انه يستفاد من التعليق المذكور
غاية اخرى وهي اشتراط الصلوة بها لا معناها المطابقي او جزء لفظه واحسن اسلوب
وذلك لانه يستفاد منها وجوب الاطهار سابقا على الصلوة فالاتيان بالصلوة بدونه كان
ضد الواجب وضد الواجب قبيح لا يجوز التعبد به على ما تقرر من اصول اصحابنا في مظانه
اللائقة به واما الجواب عن جميع الشرطيتين على سبيل الاستغراق الافرادي اذ الكلام في قوة قولنا
اذا قمتم الى الصلوة فان كنتم محدثين فتوضئوا وان كنتم جنبا فاطهروا فاللازم من الشرطية
انتفاء المجموع عند انتفاء الشرط لا انتفاء كل واحد فيجوز ان يكون المنتفي عند عدم ارادة
الصلوة وجوب الوضوء عند الحدث لا وجوب الغسل عند الجنابة فاذا قيل اذا كان وقت
الظهر فصل في المسجد وعموم يكون منافيا لان يكون احدهما قبل هذا الوقت في المسجد وايضا لو سلم

ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام عليه ليس ابعد من ارادة المفهوم بالنسبة لكل منها وارتكاب التخصيص
فيه اذ الاظهار قد يجب لغير الصلوة كالطواف ومس القرآن ودخول المساجد بل يجب الغسل لاجل الصلوة
وان لم يرد الصلوة اذا لم يرد الصلوة ولم يغتسل ولم يصل كان معاقبا على ترك الغسل كما انه معاقب
على ترك الصلوة وبالجملة ارتكاب هذه التخصيصات الكثيرة ليس اهون مما ذكرنا وايضا لو سلم
دلالة صحيحة على ما ذكرتم لكنه لا يصلح معارضا لادلة القائلين بوجوب الغسل لنفسه وقد
تمنع كون الشرطية المذكورة معطوفة على الوضوء بتاويل الشرط بل يبقى ان كونها معطوفة على الشرطية
السابقة اظهر لكن ذلك ضعيف غير موافق للتحقيق وقد مر ذكره في اوايل مباحث الغسل ومن الثالث
انا لا نم انه معطوف على الوضوء بل هذه الشرطية معطوفة على شرطية ان كنتم محدثين فتوضئوا لا نم
الاشتراك مع الوضوء والتيمم في كل لكن هذا مجرد اولوية واستحسان لا يصلح للاحتجاج مسلما لكن
لا يصلح معارضا للادلة المتقدمة لما بينا في ذلك كما سبق وايضا لا نم ان وجوب الوضوء والتيمم مشروط بالصلوة
والاتفاق الذي ذكره ثم كيف وقد نقل الشهيد رحمه الله في الذكرى قولا بوجوب الطهارات لاجل وجود
اسبابها واحتمل المص ذلك في النهاية في الوضوء وان الظاهر ان هذا الخلاف مستجد وحذر من الشيخ
الطوسي رحمه الله وكلام المتقدمين غير مصرح في احد الامرين وحصول الاتفاق بالغسل المعتبر عند الامامية
في ذلك الزمان يرجع الى الشهرة بين اتباع الشيخ رحمه الله ولم اطلع على نقل الاتفاق على ذلك الامر
المص في التذكرة والمحقق الشيخ علي والشهيد الثاني رحمهما الله واما قوله مصرح بالاستحباب اشتراط
في اذنهن بقوله اذا قمتم فكم وقد مر الكلام عليه في اوايل كتاب الطهارة ومر ما يظهر بعض طرق
الجواب عنه الرابع والخامس مع انا لا نم وجود التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا ولا
نم ان التوسيط الذكري يقتضي المشاركة الحكمية على انه يمكن ان يتمسك الآية حجة عليهم اذ يستفاد
منها وجوب الغسل عند ارادة الصلوة بناء على كونه معطوفا على الوضوء بتقدير الشرط او ادعاء
المشاركة مع الوضوء في الاحكام وقد تكون الارادة متحققة قبل الوقت ويلزم من ذلك
وجوب الطهارة قبل الوقت وهم يقولون من ذلك وهذا ابطال لقولهم بوجوب الغسل لغيره بابطال
لازمه على زعمهم الثاني من ادلتهم قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة اذا دخل الوقت وجب

الطهور

الطهور قال الشهيد رحمه الله وهذا الخبر لم يذكره المتقدمون لبحث هذه المسئلة وهو من قوي
الاخبار دلالة وسندا اورده في التهذيب في باب تفصيل الصلوة والاستدلال بالخبر
بناء على اعتبار مفهوم الشرط في تعليق الفعل الدال على التجدد عليه اشعار بذلك والجواب
ان المشروط مجموع الطهور والصلوة على سبيل الاستغراق الافرادي واللازم من ذلك انتفاء
المجموع المتحقق بانتفاء احد جزئيه عند انتفاء الشرط فلا يتعين انتفاء هذا ما اخذ
المستفاد من الفعل فيكون ارادة تعليقه على الشرط بناء على تاكد الوجوب وشدته متجددا
عند الوقت او تجدد الوجوب في ضمن نوع منه وهو الوجوب لاجل الغير عند الوقت على
ان هذه الصيغة مشايع استعمالها في مجرد الثبوت من غير ارادة التجدد وايضا مفهوم الشرط
غير معتبر ههنا حذرا من لزوم التخصيص فيه لانه قد يجب الطهور قبل دخول الوقت لاجل غاية
اخرى غير الصلوة وبالجملة ارتكاب ان التخصيص الذكري لاجل التاكيد وشدة الاهتمام وتعهيد
اشتراط الصلوة به لا التخصيص الحكمي ليس ابعد من ذلك وايضا قد دلالة هذا الخبر مفهوما لا يصلح
معارضا لما استدل من ادلة القائلين بوجوب الغسل لنفسه الثالث ما رواه الشيخ في الصحيح
عن عبد الله بن بكير الكناسي وهو ممدوح عن الصادق عليه السلام في المرأة يجامعها الرجل فتحيض وهي في
المغتسل هل تغتسل قال قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل على عدم الغسل بمجرد ما يفسد
الصلوة عاطفا بفاء التفريع فدل بطريق الايماء على ان وجوب الغسل انما كان شيئا غير وجوب
الصلوة والا لزم عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ لا يلزم من ابطال الصلوة ابطال الطهارة والمسؤول
عنه انما هو فعل الغسل حال الحيض فالجواب عنه بمجرد مفسد الصلوة لو لم يرد ما قلنا لم يكن
مطابقا للسؤال سيما والامام عليه السلام قد علم من قول السائل بمجرد المفسد لها والجواب عنه انه يجوز
ان لا يكون وجوب الغسل الا في وقت يصح ارتفاع الحدث فيه بحيث لم يصح ذلك لم يجب الغسل
ما شاء عليه السلام بقوله قد جاءها ما يفسد الصلوة على ان حدثها لا يرتفع ح فلا يجب عليها الغسل
وايضا يمكن ان يكون غرض السائل انه هل يجب عليها الغسل في وقت الحيض او في ذلك الوقت الذي
هي في المغتسل على ان يكون الظرف قيدا للغسل فاجاب عليه السلام بقوله المذكور اشارة الى
ان الغسل انما يتضيق وجوبه بتضيق الصلوة فلا يجب عليها في ذلك الوقت لعدم تضيق الصلوة

عليها

ويؤيد ذلك رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة يواقعها زوجها
ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت
غسلا واحدا للحيض والجنابة وبالجملة صحة التعليل انما يكون بناء على مقدمة خارجية وكما يمكن
ان يكون تلك المقدمة ما ذكرتم يمكن ان يكون ما ذكرنا على انه لو سلم ان هذا خلاف الاصل لكن يجوز ارتكابه
جمعا بين الادلة واهم وجوه اخر ضعيفة جدا ذكرها المص في المنتهى ويدل على وجوب الغسل
لنفسه ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال سألته متى يجب الغسل على
الرجل والمرأة فقال اذا دخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم ووجه الاستدلال ان السائل سأل
عن وقت الوجوب وزمانه فاجاب عليه السلام بوقت الالتقاء وهو اعم من ان يكون زمانا للوجوب
الغاية ام لا ويستفاد منه ان الادخال سبب تام لوجوب الغسل ولو كان الغسل واجبا لغيره
يلزم ان لا يكون كذلك فانه اذا لم يبق المكلف الى زمان وجوب الغاية يشترط التكليف مع حصول
الادخال سابقا على ذلك يلزم ان لا يكون الغسل واجبا عليه مع حصول الادخال وايضا لو ادخل
واغتسل قبل الوقت مندوبا ثم دخل الوقت لم يجب عليه الغسل فلم يكن الادخال علة لوجوب
الغسل وحمله على ان المراد اذا ادخله فقد وجب الغسل بشرط وجود الغاية من غير هذا التقييد
في المعطوف عليه بعيد جدا ويحتاج الى تقييد او تخصيص آخر وما رواه الشيخ عن محمد بن اسمعيل في
الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة في ما دون الفرج فلا ينزل الا ان متى يجب الغسل
فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وقوله صلى الله عليه وآله الماء من الماء وقول علي عليه السلام
انما الغسل من الماء الاكبر وقول ابي الحسن عليه السلام في صحيحة عبد الله بن بكير اذا وضع الختان على الختان
وجب الغسل وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتوجب غسل قال نعم اذا لم ينزل
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الموافقة لها ودليل عليه قوله عليه السلام في قصة المهاجرين
والانصار لتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء قال الفاضل الشارح
وما ذكر من الاخبار الدالة على ان وجوبه معلق على الالتقاء او الماء ونحوهما غير مقيد باشتراط
وجوب غاية مشروطة بالغسل معارض بالاوامر الدالة على وجوب الوضوء وباقي الاغسال
غير مقيدة بالصلاة كقول النبي صلى الله عليه وآله من نام فليتوضأ ونقل اخبار الخوف من هذا القبيل

ثم قال وكالحكم بوجوب غسل الثوب والبدن والاناء من النجاسة مع الاتفاق على ان المراد
بذلك الوجوب المشروط ومهما اجاب عن ذلك فهو الجواب عما احتج به لغسل الجنابة قال في
الذكرى والاصل فيه انه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب وغلب الاستعمال فلا يراد من تقييد
تلك الاخبار ليس بادعاء تقييد مفهوم خبر زرارة المتقدم ونحوه بما عدا غسل الجنابة فان
المرجع فيه اصالة براءة الذمة من الطهارة عند الخلو من مشروطها مضافا الى ما ذكر من المعارضة
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان العدول عن النص في بعض الموارد للاجماع او دليل آخر لا يوجب كونه
ذلك في غيره واما ثانيا فلانا لا نسلم ان وجوب الوضوء وباقي الاغسال مشروط بالغاية وقد قرر ذلك
واما ثالثا فقول الشهيد رحمه الله محل التأمل لانا لا نسلم كثرة علم الاشتراط وفرض ان علم ذلك كثير
وقد عرفت ضعف ادلة ذلك واما رابعا فلانه لو سلم ظهور خبر زرارة في عدم علم الاشتراط وارتكاب التأويل
فيه اولى لان ارتكاب التأويل في خبر واحد اولى من ارتكابه في الاخبار الكثيرة المستفيضة مع ان
المنطوق راجح على المفهوم وان مفهوم خبر زرارة لا يصح على عمومه بالاتفاق كما عرفت ومما يؤيد وجوب
الغسل لنفسه ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يواقع اهله ايتام على ذلك قال ان شاءت يخرج الى الفرض في منامها ولا يدري ما يطرقها من الليل
اذا فرغ فليغتسل واعلم ان القائلين بوجوب الغسل لغيره صرحوا بان الغسل قبل دخول زمان
وجوب الغاية مندوب وح يرد عليهم الغسل لاجل الصوم اللازم بخصوصا بما عداه كما ذكره بعضهم
ويرد عليهم ايضا ان الصلوة مشروط بالغسل وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون
الغسل المتوقف عليه الصلوة واجبا وقد ان الموقوف عليه للصلوة ليس الغسل في وقت الصلوة
بل يحصل بالغسل الكائن قبل زمان الصلوة فيكون كلا الامرين فردا للواجب فيكون الغسل قبل
الوقت واجبا وعلم من ذلك ان المكلف اذا علم وجوب الغاية في وقتها وح اغتسل قبل
الوقت بنية الوجوب بالمعنى المصطلح صح وان قلنا بان الغسل واجب لغيره كما جوزه
بعض افاضل الشارحين وان قلنا بعدم اعتبار الوجه او قلنا باعتباره لكن قلنا قصد الوجوب
غير ضائر في المندوب كما اختاره الشهيد رحمه الله زال الاشكال وذكر الوجوب الشرطي
ان المعنى الاعم وقد ظهر مما ذكرنا عليك في هذا المبحث انه لا يتوقف وجوب غسل الجنابة لنفسه
قوة الاحتمال له وجوبان احدهما لنفسه والآخر من حيث كونه مقدمة للواجب وهذا يتضيق
بتضيق الغاية ويتسع بسعته فلا يكون هذا دليلا على عدم كونه واجبا لنفسه كما تمسك به بعضهم

٢٢٢

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین واشرف الاولین والاخرین محمد وعترته الاقدسین وبعد چنین گوید احوج المربوبین الی رحمة ربه الغنی محمد تقی بن مجلسی الاصفهانی که چون در این عصر افراط وتفریط بسیار در امر رضاع واقع شده بود در میان طلبه این رساله نوشت تا آنچه وسط که صراط مستقیم است ظاهر شود وبالله الاستعانة والتوفیق قال الله تبارک وتعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم من النساء یعنی در نکاح خود در میاورید وجماع نیز مکنید زنانی را که پدران شما آنها را عقد نموده باشند یا کنیزانی را که جماع نموده باشند بملک یمین از جمله زنانی که بر شما حلال اند پس بنا بر ظاهر آیه که زن پدر وزن پدر پدر وزنان اجداد پدری واجداد مادری وهمچنین موطوءهای آباء واجداد پدری ومادری هر چند بالا روند بر فرزندان حرامند خواه بعقد دوام یا متعه یا تحلیل باشد وخواه بملک یمین ایشان باشد پس معقودهای آباء واجداد وموطوءهای

ایشان

ایشان بر فرزندان حرامند اگرچه بعد از عقد وطی نکرده باشند وهمچنین موطوءهای ایشان بر فرزندان ایشان حرامند اگرچه عقد نکرده باشند پس آباء واجداد هر چند بالا روند وطی ایشان سبب حرمت است بر فرزندان هر چند پایین روند وموطوءه حرام است خواه وطی در قبل کرده باشند وخواه در دبر واگر معتدکرده باشند زنا از در آیا کنیز دیگران را وطی کرده باشند حرمت بدست نمیشود واگر آباء واجداد کنیزی را سبی نموده باشند یا خریده یا کسی بایشان بخشیده باشد بمجرد حلت بر آباء واجداد بر فرزندان حرام نمیشوند تا وطی کنند اما اگر نظر کرده باشند بروی کنیز یا دست ایشان بدست کنیزان رسیده باشد نه از روی شهوة بر فرزندان حرام نمیشوند بلکه اگر از روی خواهش نیز نظر کرده باشند بر وی ودست رسانیده باشند بدست حرام نمیشوند علی الظاهر اما اگر آباء واجداد کنیزی را بوسیده باشند یا نظر بین ایشان رسانیده باشند خلاف است اظهر عدم حرمت است ونحو حرمت یعنی احتیاط نمایند احتیاط او همچنین کنیزی را بفرزندان ندهند مگر آنکه فرزندان تقوی داشته باشند وداند که پدر با ایشان نظر وبازی نموده وبمنزله مادر خود داند وخاطر جمع باشد که نزدیکی نخواهند کرد که در این صورت اگر پدران بفرزندان بخشند ضرر ندارد واگر پدر خوف فتنه فرزند داشته یا فرزند خوف آن داشته باشند که فریفته شوند

خصوصا بعرج کرده باشند یا دست بدون این

باشد

یا او بدهد و فرزند قبول نکند و مبالغه بسیار در این باب در قرآن و حدیث
وارد شده است و ذکر آنها سبب طول میشود دیگر حق سبحانه و تعالی
فرموده است که حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ یعنی حرام است بر شما حرام است
مادران شما یعنی هر چند بالا روند مثل مادر خود و مادر پدر و مادر
مادر و مادر پدر پدر و مادر مادر پدر و مادر پدر مادر و مادر
مادر مادر پس در مرتبه سیم چهارند و مرتبه دویم دو است و در مرتبه چهارم
هشتند و مرتبه پنجم شانزده اند و مرتبه ششم سی و دو و هر چند بالا میروند
مضاعف میشوند و بناتکم یعنی حرام اند بر شما دختران شما هر چند پایین
روند پس دختران بی واسطه دختری است که از زن اینکس متولد شده
باشد یا از صلبه یا از محلله یا از کنیز خود و همچنین دختران پسر و دختران
دختر و در مرتبه سیم نیز چهارند که دختر پسر پسر باشد و دختر دختر
پسر و دختر پسر دختر و دختر دختر دختر و در مرتبه چهارم هشت طبقه
اند و در پنجم شانزده و در ششم سی و دو و همچنین هر چه پایین میروند
مضاعف میشوند بنحو جداگانه و اخواتکم و حرام اند بر شما خواهران
شما خواه خواهر پدر و مادری باشد و خواه پدری تنها و خواه مادری
تنها و خواهر بالا و پایین میروند و چون نام دیگر دارند حق سبحانه و تعالی
جدا فرموده است که و عماتکم و عمه عبارت است از خواهر پدر خواه از پدر

اولی ابا و امهات و مرتبه دویم دو است و مرتبه م

و مادر

و مادر خواهر باشد و خواه از پدر تنها و خواه از مادر تنها و هر چه
بالا روند مثل عمه پدر و عمه مادر و عمه پدر پدر و عمه پدر مادر و عمه مادر پدر
و خواه از مادر و همچنین عمه پدران و مادران اجداد بنحو سابق
و خالاتکم و حرام اند بر شما خاله های شما هر چند بالا روند بترتیب
و عمه و خاله خواهران پدر و مادر اند خواه از پدر و مادر هر دو باشند
یا از پدر تنها یا از مادر تنها و بالا رفتن عمه و خاله باین نحو است که عمه
و خاله پدر باشند یا عمه و خاله مادر باین سر باشند و چنانکه لازم نیست
که خاهر خاهر خاهر باشد همچنین لازم نیست که عمه عمه باشد یا خاله
خاله باشد چون عمه و خاله از خواهر پدر و مادر اند پس در خاهر ممکن
است که خاهر پدری باشد و او خاهر مادری خاهر پدری را میتواند
خواست مثل آنکه شخصی نکاح کند که از زن دختری از شوهر سابق داشته
باشد و آن شخص پسری از زن دیگر داشته باشد این پسر از دختر میتواند
خواست و اگر از این زن دختری بهم رسد پس این دختر خاهر مادری
دختر سابق زن است و خواهر پدری پسر سابق مرد است پس خاهر
هست اما خاهر نیست و چون از پدر و از مادر نیست و همچنین
در خواهر پدر که عمه باشد و در خواهر مادر که خاله باشد باین نسبت
که مذکور شد عمه عمه بهم میرسد که عمه نباشد و خاله خاله بهم میرسد

یا عمه و خاله اجداد و جدات مادر یا پدر باشند م

دختر برادر پدر و خواهر پدر خواهر مادر م

که خاله نباشد پس مراد از بالا رفتن عمه و خاله آنست که خواهر پدری
یا مادری یا پدر مادری جد پدری باشد یا خواهر پدری یا مادری یا پدر
مادری پدر مادر باشد یا خاله پدری یا مادری یا پدر مادری پدر جد یا جده
مادر باشد یا عمه پدری یا مادری یا پدر مادری پدر جد پدری یا پدر جده
پدری یا پدر جد مادری یا پدر جده مادری باشد و همچنین هر چه بالا رود
و عمه و خاله پایین نمیروند چون دختر عمه و عمو و دختر خاله و خالو را
میتوان خواست و بنات الاخ و دیگر حرام است بر شما دختران
برادر شما خواه برادر پدر مادری باشد یا برادر پدری باشد
یا برادر مادری که دختران همه حرام اند و همچنین دختران پسران
ایشان و دختران دختران ایشان بنحوی که دختران پایین
میروند بحسب طبقات و بنات الاخت و حرام است بر شما دختران
خواهر شما خواه پدری باشد یا مادری یا مادر پدری که دختران ایشان
حرام اند هر چند پایین روند خواه دختران ایشان باشند و خواه
دختران پسران ایشان یا دختران دختران ایشان بنحوی که در
طبقات دختر مذکور شد و این هفت طبقه محرمات نسب اند که بنحوی
که مذکور شد حرام اند و محرم اند و عبارات مجمل آنست که همه خویشان
نسبی حرام اند مگر اولاد عم و عمه و خال و خاله و همچنان که زنان بر مردان

حرام اند

حرام اند مردان نیز بر زنان حرام اند مثل پسران بر مادران هر چند
بالا رود و دیگر بحسب مرتبه پایین رود و همچنین آباء و اجداد بر دختران
و برادران بر خواهران و عموها بر دختران برادرها و خالوها
بر دختران خواهرها چون حق سبحانه و تعالی محرمات نسبی را بیان فرمود
محرمات رضاعی را بیان فرمود و بعد از هر دو محرمات مصاهره را که وامهاتکم
اللاتی ارضعنکم یعنی حق سبحانه و تعالی حرام گردانیده است بر شما مادرانی
شما را که شیر داده اند شما را و اخواتکم من الرضاعة و حرام است بر شما خواهرانی
که هم شیر داده است شما را از شیر و در احادیث صحیحه متواتره از حضرت سید
المرسلین و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بما رسیده است که آنچه
را حق سبحانه و تعالی حرام گردانیده است بر شما از نسب حرام گردانیده است
مثل آنرا از رضاع و بعید نیست که همه از آیه کریمه مستخرج شود پس شیر
نسب حرام است مادر رضاعی که قدری معتبر شیر داده باشد و این قدر
در روایات صحیحه متکثره وارد است که اعتقاد است از شیر که گوشت
بروید و استخوان را سخت کند و این مجمل است تفصیلش بنحوی وارد
شده است یکی یک شبانروز که اکثر علما ذکر کرده اند دویم عدد شیر
و گفته شده است که یک شیر کامل سبب حرمت است و این قول شاذ و نادر

است چون قول مخالف است با احادیث متواتره از طرق خاصه و عامه
و باز ابی ایوب قول محمد بن الحسن استاد صدوق است که پانزده شبانروز
است بی درنگ و ظاهر قول صدوق یک سال یا دو سال است و این
دو قول نیز شاذ و نادر است و آنچه مشهور است دو قول است اکثر
متقدمین بر آنند که ده شیر کامل محرم است و اکثر متأخرین بر آنند که
پانزده مرتبه است بچند شرط اول آنکه شیر زن باشد و از وطی صحیح
بهم رسیده باشد خواه بعقد دوام و خواه بمتعه و خواه بتحلیل یا ملک یمین یا
بشبهه بهم رسیده باشد بنا بر قول اشهر پس اگر شیر مرد باشد یا خنثی
مشکل یا از زن بهم رسیده باشد بدون وطی یا از زنا بهم رسیده باشد
سبب حرمت نمیشود دویم آنکه زن زنده باشد که اگر چهارده شیر را
در حال حیات زن خورده باشد و یکی یا تتمه پانزدهم را بعد از موت خورده
باشد نشر حرمت نمیکند علی الاشهر سیم آنکه بعد از ولادت باشد پس اگر
بعد از حمل و قبل از ولادت پستانها پر شیر شده باشد و شیر دهد طفلی را
نشر حرمت نمیکند علی المشهور و الاحوط الترک چهارم آنکه شیر آدمی باشد
پس اگر شیر حیوانی را بخورند گوشت آن حیوان حرام نمیشود و اگر پرورش شیر
زنی را بخورد حرام نمیشود گوشت آن اگرچه مکروه است شیر دادن و خوردن

از حیوانات مگر در وقت ضرورت و بر تقدیر وقوع مکروه است
اینهم آنکه از پستان بمکد پس اگر بدوشند بدهان طفل یا در پیاله و بعضی
شیر یا پنیر بخورد و طفل دهند نشر حرمت نمیکند علی المشهور ششم شرط
است در عدد رضعات که هر رضعه کامل باشد بآنکه خود سر دهد بی سببی مثل
شنیدن صدائی یا شخصی کارها کند که طفل را مشغول خود کند که در این
صورتها از عدد محسوب نیست پس هر چه ناقص باشد در عدد محسوب
نیست اما در شد عظم و نبات لحم بهر نحوی که واقع شود خواه کامل
ناقص نشر میکند و همچنین در یک شبانروز یا سه شبانروز چنانکه
در نفقه ضروریست یا پانزده شبانروز شیر کامل و ناقص یکسانست
هفتم شرط است که متوالی باشد بآنکه در اثنای شبانروز یا ده
رضعه یا پانزده رضعه شیر دیگری را نوشد و خوردن آب و طعام ضرر
ندارد هشتم آنکه شیر خالص باشد پس اگر چیزی دیگر منضم سازند
که بهم ممزوج شده بنوشد خلاف است و احوط آنست که چنین نکنند
و اگر بکند آن رضعه را در عدد رضعات حساب کند بآنکه بچنین شیری که
ممزوج شده باشد ده یا پانزده داده باشد آن نیز انخواهد و اگر
خواسته باشد طلاق بدهد نهم شرط است که رضاع در طفلی که شیر دایه

یا خورد قبل از اتمام دو سال باشد که اگر یک شیر را بعد از اتمام
دو سال بخورد نشر حرمت نمیکند و اگر دو سالش شده باشد و طفل را
از شیر باز نکرده باشند بخورد نشر حرمت نمیکند علی الاشهر و الاظهر
و احتیاط را ترک نمی باید کرد که تقدم دهم شرط نیست که فرزند را بیش کمتر
از دو سال داشته باشد و بعضی گفته اند که شرط است و احتیاط را ترک
نباید یازدهم شرط است اتحاد فحل در حرمت اطفال بر یکدیگر هر چند
مرضعه دو زن باشند پس اگر از شیر یک شوهر دیگر را شیر دهد و از
شیر شوهر دیگر دختر را شیر دهد بر هم حرام نمیشوند چنانکه در
روایات صحیحه متواتره منقول است و بنا بر قول شیخ امین الدین ابو علی
طبرسی شرط نیست و بنا بر قول او در صورت صغر و ضد بر هم حرام
میشوند دوازدهم شرط است که تمام عدد از یک زن باشد اگر
چه شیر یک شوهر باشد پس اگر شخصی هزار زن و خاصه و متعدد داشته
باشد و هر یک از آن زنان طفلی را پانزده شیر بدهند از شیر یک شوهر
هم بر هم حرام میشوند و اگر طفلی هفت شیر از یک زن از شیر یک
شوهر بنوشد و هشت شیر را از زن دیگر از مرد بنوشد رضاع
بهم نمیرسد بنا بر قول اشهر و اگر هفت شیر زنی را بنوشد و از شیر با

کنند و شوهر آن زن را طلاق دهد و بعد از عده شوهری دیگر
بکند و از او فرزندی بهم رسید و هشت شیر دیگر از شیر این
شوهر بدهد نشر حرمت نمیکند چون فحل متعدد است اگر چه مرضعه
یکیست و مثل آنکه شیر فرزند شوهر اول را داشت که از شوهر
ثانی حامله شد و قریب بوضع حمل هفت شیر قبل از وضع حمل داد
و هشت شیر بعد از وضع حمل که در این صورت نیز نشر حرمت نمیکند
تلخیص بدانکه هرگاه رضاع متحقق شود مردی که شوهر دایه است
و شیر از اوست و در عرف علما او را فحل می نامند پدر طفل میشود
و شیر دهنده مادر طفل میشود و فرزندان فحل خواه نسبی باشند
و خواه رضاعی برادر و خواهر طفل میشوند و فرزندان نسبی دایه اگر چه
از این شوهر نباشد خواهران و برادران مادری طفل میشوند اما
فرزندانی که شیر داده باشد از شیر غیر این شوهر بر طفل حرام نمیشوند
و برادران فحل خواه پدر مادری و خواه پدری و خواه مادری خواه نسبی
و خواه رضاعی و در غیر رضاع مادری عمهای طفل میشوند و خواهرهای
فحل بدستور عمهای طفل میشوند و برادران و خواهران دایه خواه نسبی
و خواه رضاعی در غیر رضاع مادری خالوها و خالهای طفل میشوند و طفل

نیز فرزند دایه و فرزند شوهر دایه میشود و همچنین فرزندان طفل
هر چند پایین روند خواه از دختر و خواه از پسر اولاد اولاد فحل و دایه
میشوند و اعمام و اخوال فحل و زوجه اش اعمام و اخوال طفل میشوند
و همچنین عمهای خالهای مادر و آبا و اجداد فحل و زوجه اش اجداد طفل میشوند
بی نهایت بمقتضای روایات صحیحه متواتره و اجماع اهل علم از اصحاب و غیرهم
و اشهر میان اصحاب ما و عامه آنست که از قرآن مجید حکم مادر و خواهر رضاعی
ظاهر میشود و بس و این جمعی که مذکور شد حرمت و محرمیت ایشان از آیات
متواتره و اجماع امت ظاهر میشود حتی آنچه مذکور شد در تفسیر محرمات سبعه
نسبی همه از قرآن مجید ظاهر نمیشود و استبعادی ندارد که همه مراد الهی باشد
و حضرت سید المرسلین و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بیان
فرموده باشند مراد الهی را و اگر چه بر سبیل مجاز باشد بلکه غالبا مجاز شایع
تر است از حقیقت و دور نیست که هفت طایفه رضاع نیز مراد الهی باشد
که آنها هم شامل امهات و جدات بوده باشد و لازم دارد بودن اینها
دختر بودن فرزندان ایشان را اخوال علی النسب و لفظ اخوانکم من الرضاعة شامل
باشد اخوات پدر مادری و پدری و مادری را و لازم داشته باشد اولاد ایشان را
و همچنین عمات و خالات را چون ایشان نیز داخلند در اخوات چون اخوات

پدر و مادر اند و بعد از ایشان مصاهره را فرموده تا ظاهر شود که رضاع
تابع نسب است نه مصاهره و الا انسب ادبود که رضاع بعد از همه باشد تا شامل
همه باشد و موید این معنی است کلام حضرت باقر علوم الانبیا و المرسلین صلوات
الله علیهم که برید بجلی در صحیح باسانید متکثره روایت کرده که از آن حضرت سوال
کردم از تفسیر قول الله سبحانه و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا
و صهرا و ترجمه اش اینست که حق سبحانه و تعالی میفرماید که خداوند شما
خداوندیست که از آب نوع بشر را ایجاد فرمود یعنی از آبی که جمیع بنی آدم
و غیر ایشان را از این ایجاد فرموده است آب منی که جمعی از مفسران ذکر کرده
اند و از این نوع بشر را از آب نسب مقرر فرمود که آن خویشاوندی هفتگانه
است و مقرر فرمود که نکاح واقع سازند تا خویشاوندی سببی نیز بهم رسد
و دوران نسبی بخویشی نزدیک کردند پس حضرت علیه السلام در جواب او فرمودند
که حق سبحانه و تعالی از آب شیرین طینت حضرت آدم را بقدرت کامله بمضمون
خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا آفرید و زوجه اش حوا را از ماده
او آفرید و در نسخه اخری از زمین سوده آفریده از ماده استخوان زیر زمین
پهلوی چپ بسبب این خلقت خویشی نسبی و سببی بهم رسید یعنی میل بزنا
و قابلیت ازدواج بهم رسید پس حضرت حوا را بعقد حضرت آدم در آورد
و بسبب این نکاح خویشی سببی بهم رسید پس آنچه نسبت از طرف مرد است

وانچه سبب است از سوکذ زنا هانست بوید کفت عرض نمودم که بیان
فرمائید معنی قول حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله که حرام میشود بشیر
آنچه حرام میشود از نسب که این هفت طبقه نسب از رضاع بهم میرسد بچه
نحو و بچه شرط بهم میرسد حضرت فرمودند که هر زنی که شیر دهد از شیر شوهرش
فرزند زن دیکر را خواه پس برا شیر دهد و خواه دختر برا شیر دهد این عبارت
که حضرت فرموده اند که سبب حرمت میشود و این طبقات نسب حاصل میشود و هر
زنی که شیر دهد دو طفل را هر یک را از شیر شوهری از این رضاع نسب بهم
میرسد میان این دو فرزند اکرچه نظر بزن و شوهر نسب بهم میرسد و هر دو
طفل فرزند زن میشود و هر فرزندی فرزند آن شوهر میشود که شیر او را
شیده باشد و خویشی که او را با زن حاصل میشود خویشی صهر است نه
چون نسب از جانب زوج است و سبب از جانب زوجه است و در ضمن مسائل
معنی حدیث ظاهر خواهد شد انشاء الله تعالی و احادیث صحیحه بسیار است در
اشتراط اتحاد فحل نظر بحرمت فرزندان و نسب رضاع ایشان و از شیخ
طبرسی عجب است که غافل شده است از انها مکر انکه حمل کنیم که او دلالت آنها
را ذکر کرده است و از بعضی از فضلای متاخرین عجیب تر است که ذکر کرده
است که حدیث صحیح ندارد با آنکه هشت حدیث صحیح دارد و هشت حسن و موثق
کالصحیح سوای احادیث که معتبر است بر این معنی و اجماع اصحاب نیز هست

پس

پس قول طبرسی را اعتباری نیست با وجود این دلایل پس این احادیث
تخصیص داده است احادیثی را که دال است بر انکه هر چه حرام است بنسب
بسبب رضاع حرام میشود و الا می بایست که خواهرهای رضاعی که شیر
مرضعه را خورده اند از غیر فحل حرام شوند و همچنین در مرتبه که
بالا رفته مانند عموها و خالوهای رضاعی و در این باب چند مسئله است
اول هرگاه رضاع متحقق شود آیا بر مرتضع که طفل است میتواند
خواستن اولاد حاصل شیر را خواه اولاد نسبی باشد و خواه رضاعی و همچنین
اولاد نسبی مرضعه را سه روایت صحیح وارد شده است که نمیتواند
خواستن یکی در اولاد فحل و دو مکاتبه در اولاد دایه اکرچه ممکن است
که حمل کنیم نهی را بر کراهت چنانکه ظاهر روایات معتبره و اصول
و قواعد است چون نسب اصل رضاع است و در نسب نیست چیزی که
سبب حرمت باشد و در نسب شبیه آن فرزندانند و فرزندان زن
و در رضاع وقتی فرزند رضاعی میشوند که شیر این کس را خورده باشند
و این اولاد شیر این کس را خورده اند و فرزند زن حرمتش بمصاهره
است نه نسب و محتمل است که نهی از تزویج از جهت مرتضع باشد بولایت
ولیکن احتیاط آنست که نخواهد اکرچیزی از وی واقع شده باشد طلاق

وخالهای

بگویند دویم آیا حرام میشوند این اولاد فحل نسبا و رضاعا و اولاد
نسبی مرضعه بر فرزندان پدر طفل که شیر نخورده باشند از این دایه جمعی
گفته اند که حرام اند چون بمنزله اولاد پدر ایشان اند و چون بمنزله اولاد
پدر اند پس بمنزله خواهران و برادران اولاد پدر شیر خواره باشند
و ظاهر اخبار و ادله عدم حرمتست چون جایز است خواهر خواهر
نسبی را خواستن چرا جایز نباشد خواهر خواهر رضاعی را خواستن
و خواهر رضاعی نیستند تا حرام باشند و خواهر و برادر رضاعی آنست که
شیر هم را خورده باشند پس هر دو تا که شیر هم را نخورده باشند حرام
نباشند بر هم و لیکن احوط آنست که اگر نخواسته باشند نخواهند و اگر
خواسته باشند و ممکن باشد مفارقت طلاق بگویند و الا با هم
باشند و نزدیکی نکنند و برابر هم میتوانند رفت چون بحسب ظاهر
زنست و اگر حرام شده باشند خواهر و برادرند و شکی نیست که
اولاد نسبی فحل اولاد نسبی مرضعه را این طفلی که شیر خورده است
نمیتوانند خواستن و اگر بنا دانی خواسته باشد بعد از آنکه ظاهر
شود از هم جدا میشوند و احتیاج بطلاق نیست و اگر فرزندی
بهم رسیده باشد حکم حلال زاده دارد و شیرش تاثیر میکند در حرمت

اما اگر

اما اگر دانسته باشند که بر هم حرام اند و عقد کنند زنا خواهد بود و فرزندی
که بهم رسد ولد الزنا خواهد بود و شیری که از زنا بهم رسد سبب حرمت
نمیشود بنا بر مشهور بین الاصحاب بلکه کسی خلاف نکرده است بحسب ظاهر
و علما نیز نقل نکرده اند قول کسی را که شیر زنا سبب حرمت شود سیم
هرگاه شخصی زنی بخواهد که شیر خواره باشد و زنش شیر دهد صغیره را
صغیره بر شوهر حرام میشود چون فرزند شوهر میشود و همچنین کنیز ام ولد
آقا که از آقا فرزند آورده باشد اگر شیر دهد صغیره را صغیره حرام میشود
بر مولد و اگر شیر زوجه کبیره باشد ام ولد از غیر آقا بوده باشد و صغیره
را شیر دهد اشهر و نزد اصحاب آنست که بمجرد حصول رضاع زوجه کبیره حرام
میشود چون مادر زنست و اگر بکبیره دخول کرده باشد هر دو بر او حرام
میشوند و اگر مادر زوج شیر دهد صغیره را صغیره خواهر زوج میشود
و بر شوهر حرام میشود و اگر خواهر زوج شیر دهد زوجه را دختر خواهر میشود
و اگر زن برادر زوج شیر دهد دختر را دختر برادر زوج میشود و عقد
باطل میشود در جمیع این صور و اگر پدر شیر اینها را شیر داده باشد حرام
میشوند بر شوهر و نمیتواند اینها را خواستن چهارم خلاف است در
این مسئله که چون فحل پدر رضاعی مرتضع شده است آیا جده مرتضع که بمنزله مادر

زنست بر فحل حرام میشود و اخوات مرتضع بر فحل حرام میشوند یا نه اکثر اصحاب
بر آنند که حرام نمیشوند چون سبب حرمت بما نرسیده است و بعضی گفته اند
که چون مرتضع فرزند فحل شد خواهران مرتضع بمنزله فرزندان او میشوند
چنانکه دختر او فحل نظر باب مرتضع مانند فرزند شدند پس حق اینست که
قیاس است و در اصل نیز سخن هست چنانکه مذکور شد و همچنین مادر مرتضع
دلیلی ندارد سوی قیاس و اگر در هر دو احتیاط کنند بهتر است و در این
باب چند مسئله دیگر هست اول هرگاه زنی از شیر فحل برادر یا خواهر یا
مادری خود را یا پدری یا مادری را شیر دهد چون برادر یا خواهر فرزند شوهر
مثلا زن بمنزله فرزند شوهر میشود چون خواهر فرزند است جواب اینست
که خواهر فرزند وقتی حرام است که فرزند باشد یا ربیبه و در رضاع وقتی
خواهر میشود که شیر یک فحل را خورده باشد و در اینجا هیچیک نیست مع هذا
شبیه بمصاهره است نه بنسب و حضرت فرموده است که هر چه بنسب
حرام است در رضاع همان حرام میشود نه بمصاهره چنانکه گذشت و در
مصاهره خواهر فرزند را میتوان خواست مثلا اگر زنی بخواهد و او دختری
داشته باشد دختر او بمنزله فرزند زوج و خواهر فرزندان زوج است
اگر پیش از دخول زن را طلاق دهد آن دختر را میتواند خواست و گفته

است

است در این صورت که زن شیر دهد خواهر یا برادر را مادر زن در خواهر
شوهرش حرام میشود چون بمنزله مادر زن میشود چون زنش مادر
رضیع ولد اوست و مذکور شد که این زن مادر زن نسبی و رضاعی نیست
بلکه بمنزله مادر زن رضاعیست و منزله را اعتباری نیست یا آنکه در
مادر زن رضاعی نیز سخن هست چنانکه خواهد آمد انشاء الله تعالی
دویم آنکه زن شیر دهد فرزند برادر خود را پس فرزند فرزند عمه شد
فرزند برشوهر حرام است پس زنش بمنزله خواهرش میشود و جواب
اینست که عمه ولد اگر خواهر باشد باعتبار خواهر بودن حرام است و در کتاب
خدا و سنت رسول صلی الله علیه و آله واقع نشده است که عمه ولد حرام باشد مگر
وقتی که خواهر نسبی یا رضاعی باشد و در اینجا هیچیک نیست و گفته است
که در این صورت زن برادر نیز در خواهر شوهر حرام میشود چون بمنزله
خواهرش میشود و جواب آنست که زن برادر نه خواهر نسبی است و نه
رضاعی و منزله را اعتباری نیست سیم آنکه زن شیر دهد دختر خواهر خود را
پس زن بمنزله خواهر زن میشود و خواهر زن حرام است جواب آنست
که خواهر زن حرام نیست مگر وقتی که با زن جمع شود یا آنکه دو خواهر نسبی
یا رضاعی را علی قول جمع نماید در عقد و در اینجا چنین نیست و همچنین مادر

طفل بر شوهر حرام نمیشود هر چند خواهر مادر رضاعی طفل است
بهمان وجه چهارم آنکه جده شیر دهد فرزند پسر خود را یا فرزند دختر را
پس هر فرزند پسر زن پسر بمنزله مادرش میشود و مادر حرامست و رضیعه
بمنزله زن پسر شوهرش میشود و هر دو منزله باطل است و محرم
نیست و اگر فرزند دختر را شیر دهد دختر در خانه شوهر بمنزله
مادر زن میشود و جده در خانه شوهر بمنزله دختر میشود و
صوتی که فرزند دخترش را شیر دهد شوهر جده که جد مادری اولاد است
فحل است و دختر که از اولاد فحل است بر شوهر حرام میشود بنابر
احادیثی که گذشت و اشهر بین الاصحاب آنست که اولاد فحل بر ارضع
حرام اند و این منزله چون احادیث دارد احتیاط لازم است اما
باقی منزلها اصلی ندارد مگر قیاس و آن باطل است نزد ما پس در این
صورت جده در خانه شوهرش حرام نمیشود بنجم اما دخترش در خانه شوهرش حرام
میشود بنجم هر گاه زن شیر دهد عم خود یا عمه خود را عم و عمه فرزند شوهر آن
زن میشوند پس زن دختر برادر یا خواهر فرزند فحل میشوند و دختر برادر
یا خواهر فرزند فرزند فرزند اند و فرزند فرزند حرام است جواب آنکه
فرزند فرزند بنسب یا رضاع حرام است و در اینجا هیچیک از هر دو نیست

و منزله چنین از شارع جائز نیست که حرام باشد و همچنین اگر گویند که
مادر عم و عمه جده است پس زن بمنزله جده زنست و جده زن حرام است
جواب آنست که ظاهر شد که جده رضاعی کدام است و بر تقدیری که باشد
حرمت بمساوات است و در مساوات دلیلی نیست ششم آنکه زن شیر دهد خاله
یا خاله خود را در این صورت زن دختر خواهر فرزند شوهرش میشود چنانکه
گذشت یا فحل بمنزله جد مادری یا بمنزله شوهر مادر مادر میشود
و جواب همان است که مذکور شد هفتم آنکه شیر دهد فرزند عم یا
یا فرزند عمه خود را یا زن دیگر شوهرش شیر دهد فرزند عم زن را
شوهر بمنزله عم زن میشود هشتم آنکه شیر دهد فرزند خاله یا فرزند خاله
خود را در این هر دو صورت فرزند فرزند فحل میشوند و فحل بمنزله عم
و خال میشود در عم و خال اما در عمه و خاله بمنزله شوهر عمه و شوهر خاله
میشوند و ایشان حرام نیستند باتفاق و در عم و خال که شوهر بمنزله ایشان
میشود جواب همانست که مذکور شد که این منزله معتبر نیست شرعا و عم
و خال پیش گذشت که نسبی و رضاعی کدام اند و فحل در این صورت هیچیک از ایشان
نیست نهم هر گاه زن شیر دهد برادر شوهر یا خواهر شوهر را از شیر شوهر
زن بمنزله مادر برادر یا مادر خواهر میشود و مادر برادر و خواهر یا مادر

است یا زن پدر و هر دو حرام اند بر شوهر و جواب آنست که از شارع
ملتفت نشده است که مادر برادر زن یا خواهر حرامست بلکه مادر نسبی یا رضاعی
یا زن پدر نسبی یا رضاعی علی قول حرام است و در اینجا هیچیک از این نیست دوم
اگر شیر دهد زن فرزند برادر شوهر یا فرزند خواهر شوهر را فرزند
برادر کبیر هیچ دغدغه نیست زیرا که زن بمنزله زن برادر شوهر میشود
و آن حرام نیست و همچنین اگر شیر دهد فرزند خواهر شوهر را اگرچه زن
بمنزله خواهر شوهر میشود و خواهر شوهر بر شوهر حرام است اما
خواهر نیست نه نسب و نه رضاع و منزله معتبر نیست یازدهم اگر زن
شیر دهد فرزند فرزند شوهر خود را اگر فرزند پسر شوهر باشد زن
بمنزله زن پسر میشود و اگر فرزند دختر باشد زن بمنزله دختر شوهر میشود
و هر دو بر شوهر حرامند پس زن حرام میشود جواب آنست که دختر نسبی
و رضاعی حرام است و زن پسر نسبی حرام است و در زن پسر رضاعی
خلاف است و در اینجا هیچیک نیست و منزله دلیلی ندارد مگر قیاس
دوازدهم اگر زن شیر دهد عم شوهر خود را یا عمه شوهر خود را یا خال شوهر خود را
یا خاله شوهر خود را پس زن بمنزله مادر اینها میشود و مادر عم و عمه جده
پدر نیست یا زن جد و مادر خال و خاله جده مادر نیست یا زن جد مادری

و همه بر فرزند زاده حرام اند جواب آنکه اینها بر فرزندان حرام اند و در اینجا زن
بمنزله جده شاه است نظر بنسب نه زن جده است برضاع یا نسب و زن
شوهر فرزند زاده است برضاع یا نسب و منزله اعتبار ندارد
اگر کسی دو زن داشته باشد و یکی از این دو زن فرزند زن دیگر را
شیر دهد گفته اند بعضی که هر دو زن در خانه شوهر حرام میشوند آنکه
شیر داده است بمنزله دختر یا عروس شوهر میشود و آن زن دیگر بمنزله
جده فرزند شوهر میشود و همه حرام اند جواب آنست که اگر حرمت یا نسب
است یا برضاع و در اینجا هیچیک از این دو نیست و منزله در حکم عدم
است هرگاه دو زن صغیره داشته باشد و هر دو شیر یکزن را
خورند یا شیر پانزده هم و هر دو با هم بخورند شیر پانزده هم را هر یک از
یک پستان و هر دو بیکبار فارغ شوند هر دو بر شوهر حرام جمعی میشوند
بنا بر قول جمعی از اصحاب و عقد هر دو باطل میشود بعد از آن هر یک را که
خواهد عقد تازه میکند و اگر بدفعات خورند و از اول پانزده تمام
شود عقد هر دو صحیح است وقتی که از زن دویم پانزده تمام میشود
عقد هر دو باطل میشود بنا بر مذهب جمعی که مصاهره را اعتبار میکنند
و اکثر این مصاهره را اعتبار کرده اند و همچنین اگر دو زن داشته باشد

فرزندان هم

چهاردهم

شود که اینها خواهر رضاعی بوده اند و هر دو مرا در یک عقد خواسته
باشد کاشف می آید هر دو که عقد هر دو باطل بوده است و اگر یکی
را پیشتر خواسته باشد دومی باطل خواهد بود اگر دو زن داشته
باشد و یکی از این دو زن شیر برادر آن زن دیگر را خورده باشد
یا شیر خواهر آن زن دیگر را خورده باشد پس یکی از اینها عمه خواهد بود
و دیگری دختر برادر و یکی خاله خواهد بود و دیگری دختر خواهر رضاعی
در اینجا نیز خلاف است و مشهور آنست که جمع نمیتوان کرد عمه را با دختر
برادر و خاله را با دختر خواهر رضاعی بنا بر حرمت صحیح مگر با دن عمه و خاله پس
اگر عمه و خاله راضی باشند که با دختر برادر رضاعی و دختر خواهر رضاعی جمع
باشند هر دو عقد صحیح است باتفاق علماء شیعه و اگر راضی نباشند پس
اگر اول دختر برادر یا دختر خواهر را خواسته باشد و بعد از آن عمه و خاله
را و عمه و خاله پیش از عقد دانسته باشند که رضاع محقق شده است عقدها
صحیح است و هیچ یک را اختیار فسخ عقد نیست و اگر اول عمه و خاله رضاعی
را خواسته باشند و بعد از ایشان دختر برادر و خواهر را در رضاع
مشهور عمه و خاله مشهور آنست که عقد دختر برادر و خواهر باطل است
و عقد عمه و خاله صحیح است و اگر پیشتر ندانسته باشند که رضاع واقع شده
است و بعد

است و بعد از عقد دانسته باشند مشهور آنست که عقد عمه و خاله صحیح
و عمه و خاله که راضی نباشند عقد دختر برادر و خواهر باطل میشود
اگر زن صغیره را بخواهد و مادر شوهر یا خواهر شوهر یا زن برادر شوهر
یا جده شوهر یا دختر شوهر این زن صغیره را شیر دهند و پانزده شیر کامل
تمام شود زن بر شوهر بر حرام میشود و خواهر شوهر یا دختر خواهر شوهر
یا دختر برادر شوهر یا عمه شوهر یا خاله شوهر یا فرزند فرزند شوهر میشود
و اگر زن شوهر از پستان شیر شوهر شیر دهد صغیره را دختر شوهر میشود و در
این صورت تنها با جماع زن صغیره بر شوهر بر حرام میشود و اگر ظاهر شود بعد
از عقد که اینها از شیر او داده اند کاشف می آید که زن حرام بوده است بر
شوهر پس اگر زن اقرار نماید که رضاع محقق شده بوده است یا رضاع
را دانسته اند امکان نمیدانسته اند که حرام اند و وقتی که دانسته اند از هم
جدا میشوند و فرزندی که بهم رسیده است در حکم حلال زاده است و نسب
بحال خود است و اگر زن از شیر شوهر دیگر شیر دهد این صغیره را پس اگر
این شوهر جماع کرده است با این زن هر دو حرام میشوند بر شوهر زیرا که
پدر مادر زنست و کوچک دختر زن و اگر جماع نکرده باشد بر زن حرام
میشود بر شوهر و صغیره عقدش باطل میشود و شوهر مختار است در عقد

هر آینه اگر خواهد **هفتم** هرگاه شخصی لواطه کند با پسری والعیاذ بالله
بمعنی آنکه انزال از سر ذکر داخل دبر شود حرام میشود بر لواطه کننده مادران
پسر هر چند بالا روند و دختران پسر هر چند پایین روند و خواهران پسر و همچنین
حرام میشود مادر رضاعی او و دختر رضاعی او و خواهر رضاعی او علی المشهور
بین الاصحاب بنابر آنکه حکم رضاع حکم نسب است در حرمت **هشتم** هرگاه شخصی
مالک شود یکی از عمودین یعنی آبا و اولاد یا محارم نسبی خود را بر و آزاد میشوند
باجماع اصحاب و همچنین است در رضاع بمقتضی روایات صحیحه پس اگر مالک شود
فرزندان را هر چند پایین روند از فرزندان رضاعی و مرضعه و فحل را و پدران
و مادران ایشان را هر چند بالا روند علی المشهور در پایین و بالا و همچنین
خواهرهای رضاعی را یا عمهای رضاعی یا خالهای رضاعی را هر چند بالا روند علی
المشهور یا دخترهای برادرهای رضاعی یا دخترهای خواهرهای رضاعی را هر
چند پایین روند علی المشهور هم بر و آزاد میشوند چنانکه در نسب بر و آزاد
میشوند **نهم** هرگاه رضاع محقق شود بر فرزند رضاعی محرم میشوند مادر که
شیر داده باشد و فحل هر چند بالا روند و اولاد نسبی و رضاعی فحل و اولاد نسبی مرضعه
هر چند پایین روند چون همه فحل را و مرضعه اند و همچنین عمها و خالها هر چند
بالا روند و دختران برادران و دختران خواهران هر چند پایین روند

مجملا هر که بر او حرام میشود بر رضاع محرم میشود و خلوت میتوان کرد با محارم رضاعی چنانکه خلوت میتوان کرد با محارم
نسبی چون حرامست خلوت کردن با اجانب باین معنی که عورت و زن اجنبی را
مشروع نیست که در خلوتی باشند که تا آنی در آنجا نباشد علی المشهور و با
محارم نسبی و رضاعی احتیاج بثالث نیست **دهم** بسبب رضاع میراث
نمیبرند و مستحق نفقه نمیشوند و پدر رضاعی ولایت ندارد بر فرزند
رضاعی و مادر رضاعی حق حضانت ندارد و گواهی در تضع بر فحل مسموع
است و اگر فحل او را بکشد در عوض میکشند فحل را مثل پدر نسبی نیست
که در عوض فرزند نتوان کشت و همچنین استیفای حدود از فحل میتوانند
نمود و در قسمت دیه داخل نیست و حکم پسر اگر قاضی باشد بر فحل جاریست
و بی رخصت فحل قسم و عهد و نذر زیاد میتواند نمود **تنبیه** پدر رضاعی
که فحل است مانند پدر نسبی است در آنکه حلیله او خواه زن دائمی یا متعه
موطوءه بتحلیل یا موطوءه بملک را نمیتواند خواستن و محرم اوست علی
المشهور بین الاصحاب و همچنین حلیله پسر رضاعی حرام است بر فحل علی المشهور
و احوط آنست که پدر مرتضع مادر مرضعه را نخواهد و برابر او نرود
و همچنین خواهر مرضعه را و اشهر آنست که اولاد مرتضع بر فحل حرام اند
و محرم اند اما در فرزندان مادر و پدر مرتضع بر فحل خلاف است و در عالیه
احتیاط لازم است بر فحل و بر اولاد او حتی آنکه بعضی نقل اجماع نموده اند

بر حرمت پس احتیاط آنست که نخواهند و برابر یکدیگر نروند اما اولاد
نسبی و رضاعی فحل و نسبی مرضعه بر آب و تضع محرم اند بمقتضای اخبار
صحیحه چنانکه گذشت و اگر برابر نروند نهایت احتیاط خواهد بود بحث نهم
هرگاه کنیزی فرزند آقا را شیر داده باشد مکروه است او را فروختن
چون بمنزله مادر فرزند اوست بحث دهم اگر مالک شود شخصی برادر رضاعی خود
را یا پسر برادر رضاعی یا پسر خواهر رضاعی یا پسر عم یا پسر عمه یا پسر خال یا پسر
خاله رضاعی را مکروه است که اینها را آزاد کند فرماید یا بفروشد و سنت
مؤکد است که اینها را آزاد نماید بحث یازدهم سنت است که زنان را نهی کنند از
شیر دادن بهر که دستند چون بسیار است که شیر میدهند و فراموش میکنند
و فرزندان بهم میرسند و عاقبت ظاهر میشود که خواهر خود را خواسته
اند و بنابر آنکه مذکور شد که دو سه شیر ضرر ندارد اگر دو سه شیر بدهند
و در میان زنی دیگر طفلی را شیر دهد اگر هزار شیر چنین بدهند ضرر ندارد
و عمده ضررها از دایها میشود هرگاه شخصی دایه گرفته و فرزند او را مدتی
شیر داد و دیگری باز آن دایه را گرفته و فرزند او را شیر داد هرگاه
شوهر دایه در هر دو حال یککس باشد این هر دو طفل بر هم حرام شده و خواهر
و برادر شدند ممکنست که اینها هم را نخواهند چون غالبا این معنی فراموش
نمیشود اما خواهرها و برادرهای این طفل بر مذهبی که حرام میشوند بسیار است

که عقد واقع میشود و فرزندان بهم میرسد و آخر مطلع میشوند اما چون
مذکور شد که ظاهر عدم حرمتست ضرر ندارد ولیکن مهما امکن احتیاط
را از دست نمی باید داد و حضرات سید المرسلین و ائمه طاهرین صلوات
الله علیهم اهتمام باحتیاط فرموده اند مثلا در حدیث مرضعات محرمه خلاف
عظیم است این چند حدیث شیر را سبب حرمت میدانند و ابن بابویه که معاصر
اوست اقلا یکسال را محرم میداند و اکثر دو سال و ابن ولید که استاد
ابن بابویه است پانزده شبانروز را محرم میداند و اکثر قدما شیر ماده
را محرم میدانند و اکثر متاخرین پانزده شیر را انچه این شکسته را بخاطر
میرسد آنست که حدیث یکشیر اگرچه صحیح است محمول است بر تقیه و احادیث
متواتره از طرق خاصه و عامه وارد است که یکشیر و دو شیر ضرر ندارد
و احادیث ده شیر معارض دارد با احادیث صحیحه که ده شیر سبب حرمت
نمیشود و احادیثی که وارد است که ده شیر سبب حرمت میشود ظاهرش
تقیه است پس اگر احتیاط کنند که از ده شیر نگذرند اولی است و حدیث پانزده یک حدیث دلالت بر حرمت میکند
موثق است و حدیث موثق دیگر هست که پانزده شیر سبب حرمت
نمیشود و حدیث یکشبانروز همان حدیث پانزده شیر است که موثق است
و تعجب در اینست که اکثر اصحاب که ده شیر را سبب حرمت میدانند قائل

بیست شبان روز شده اند و در فقه رضوی که معتمد علیه علی بن بابویه
و محمد بن بابویه بوده است و جزم داشته اند که تصنیف حضرت ابی الحسن
علی بن موسی الرضا است صلوات الله علیهما اقل رضاع سه شبانه
روز است و ابن بابویه نهایت اعتماد بر این ولید داشته و در اکثر
امور تابع اوست نقل کرده است در مقنع که شیخ ما ابن ولید عمل
بحدیث پانزده شبان روز میکرد مگر نه اما در حدیث دیگر وارد است یکی
یکسال که صحیح است در تهذیب و من لا یحضره و دویم دو سال که در فرزند
قویست یا حسن و در تهذیب صحیح است و ابن بابویه در من لا یحضره همین
دو حدیث را ذکر کرده است و پس ظاهر آنست که اقل آنرا یکسال میدانند
و این اقاویل و احادیث سبب توسعه هستند که زود بزود حکم بحرمت
نکنند پس احتیاط آنست که بپانزده نرسد و اگر سابقا رضاع واقع
شده باشد آنرا نخواهند و اگر خواسته باشند طلاق دهند و جمعی
از اصحاب تمسک بآیه کریمه کرده اند که چون احادیث همه متعارض اند
عمل بظاهر قرآن مجید میکنیم و ظاهر قرآن مسمی شیر را شامل است و نیز
چنین است بلکه تعبیر اسلوب الهی و تعبیر بعبارت و امهاتکم اللاتی
ارضعنکم یعنی حرام است بر شما مادرهای شما که شما را شیر داده باشند

اشعار دارد که مدتی شیر داده باشند که مادر شما شده باشند و اگر مسمی
کافی بود میفرمود که اللاتی ارضعنکم با آنکه حضرت سید المرسلین در حدیث
متواتر فرموده اند که من از میان شما میروم و دو چیز بزرگ میگذارم کتاب
خدا و اهل بیت خود را و هرگز از هم جدا نمیشوند کتاب خدا از اهل بیت تا
در حوض کوثر بر من وارد شوند و معنی این حدیث متواتر آنست که صورت
کتاب بنحوی که نازل شده است و معنی کتاب الله نزد اهل بیت است
پس رجوع بایشان کنید و رجوع باخبار ایشان رجوع بایشان است و
همچنین حدیث متواتر که آنحضرت صلی الله علیه و آله این اختلافات وارد است
فرموده اند که من شهرستان علم و حکمت الهام و علی در آن شهرستان است
یعنی علوم مرا از علی تعلیم کنید و او نزد پیر سید چنانکه آیات بسیار و اخبار
متواتره بیشمار در این باب وارد است و چون تقیه عظیم بوده است
و میتوان جزم کرد که کمتر از پانزده رضعه حرمت بهم نمیرسد و در ما بقی
مخیر باشد هر چند عمل باخباری که دورتر است از مذاهب عامه نمودن
بهتر است اما در هر بابی عمل باحوط نمودن بهتر است اگر چه جایز باشد عمل
نمودن بهر چیزی که باشد و هرگاه همه جایز باشد میان اقوال مشهور عمل
بپانزده بهتر باشد و احتیاط پانزده بلکه ده را نیز ترک نباید نمود و اما

احادیث صحیحه متواتره از طرق عامه و خاصه که حضرات سید المرسلین
و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین فرموده اند که رضاع محرم است
که استخوان را سخت کند و گوشت برویاند یا خون بروباند جمعی از اصحاب
گفته اند که رجوع باهل خبرت می باید نمود هر گاه دو عادل بگویند بگفته ایشان
عمل میتوان نمود معلوم نیست که این جهل را غیر معصوم تواند یافت چون
ظاهر است که هر شیری که طفل میشود جزو بدن میشود و استخوان عظم
و بنا مستلم و دم بآن حاصل میشود و ظاهر آنست که قدری بیش ازین مراد
است و آن قدر را هیچ کس نمیداند بغیر از معصوم که مراد الهی را میداند
پس علاجی نیست بغیر از عمل باحتیاط و این اجمال نکته عامه است که و این
ملاعین با آنکه در صحیح بخاری و مسلم و داود و نسائی نقل نموده اند از عایشه
ملعونه که گفت حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله فرموده اند که
حرام نمیشود بیک رضعه و دو رضعه و مسلم و نسائی از ام الفضل همین را روایت
کرده اند و از آنحضرت در رضعه و پنج رضعه روایت کرده اند و در صحاح
سه غیر ایشان غیر بخاری ده رضعه مذکور است و در جمیع صحاح ایشان
که حضرت تا پنج رضعه فرموده اند و با این همه احادیث اکثر ایشان قایلند
قلیل و کثیر محرم است بظاهر آیه و مذکور شد که ظاهر آیه بر خلاف فهم ایشان

چون اکثر این ملاعین این اعتقاد داشته اند حضرات ائمه هدی تقیه فرموده اند
و این اختلاف مانده است نزد علماء شیعه نیز **باب پنجم** رضاع ثابت میشود
بگواهی دو عادل و بتواتر که جمع کثیر شهادت دهند که علم حاصل شود
و جمعی گفته اند که ثابت میشود بشهادت یکمرد عادل و دو زن عادله
یا چهار زن عادله و خالی از قوه نیست اما اگر مرد و زن اقرار کنند که
ما خواهر و برادر رضاعیم باقرار خود ما اخذ نمایند پس اگر پیش از عقد باشد
عقد ایشان مشروع نیست و اگر بعد از عقد باشد باطل میشود
اما اگر بعد از اقرار بگویند که ما را گمان این بود که گفته یک زن کافی
است یا یک شیر و دو شیر یا پانزده شیر متفرق کافیست الحال دانستیم
که کافی نیست قول ایشان را نمی شنوند چون بسیار است که اشتباه میکنند
و مسئله نمیدانند لهذا اکثر اصحاب گفته که گواهی رضاع را بر سبیل
اجمال نمیشنوند بلکه بتفصیل می باید شهادت دهند باین نحو که ما
یک شبانروز با ایشان بودیم و هر مرتبه که طفل شیر میخواست فلان زن
که او را میشناسیم فلان پس را که میشناسیم شیر داد و پستان در دهان

او کذاشت و دیدیم که طفل میمکید و شیر بحلقش میرفت یا خیر دیم
که پانزده شیر کامل باو داد بتفصیل سابق و دور نیست که
هرکاه دیده باشند که طفل را بدایه داده باشند و دیده باشند غیر
دایه شیر ده نبوده باشد در آن خانه کافی باشد هرچند احتمال بعید
بوده باشد که در همه مراتب طفل شیر را نمکیده باشد یا دهر در
چهارده شیر که دایه اول داده باشد یکشیر را دایه دیکر داده
باشد که پانزده شیر متوالی بهم نرسیده باشد در عرض یکسال که
شیر داده باشد و با وجود امثال این احتمالات شهادت نتواند داد
بر رضاع باعتبار علم عادی ولیکن اکثر اصحا کفته اند علم یقینی میباید
و همین کافی نیست پنج و ششم سنت است که مادر شیر دهد فرزند خود
را اکر شیرش خوب باشد و اولی نظر بمادر آنست که طلب اجرت شیر
از پدر طفل نکند و اولی نظر بپدر آنست که اجرت بدهد اکر داشته باشد
و اکر مادر اجرت خواهد اجرت بسیار و دایه بکمتر از آن راضی شود
از مادر میتوان کرفت که بدایه دهند و اکر ممکن باشد که دایه را بخانه

بیاورند

بیاورند که حضانت مادر بحال خود باشد بهتر است و اکر مادر راضی
نشود باجری که دایه کیرد مادر اولی است و اکر زن و شوهر راضی
شوند که طفل را بدایه دهند سنت است که دایه بکیرند که صالح
باشد و اعتماد بآن توان کرد و خوش خلق باشد و خوش صورت
باشد و شیر اثنی عشر باشد و عاقل باشد و فصیح باشد چون
شیر از ناپاکی و بخیلی هست در مزاج طفل او مکروه است که دایه احمق
و کم عقل باشد یا غیر اثنی عشری باشد یا بدصورت باشد و باید سیرت
و کج خلق باشد و مکروه هست که ولد الزنا باشد یا فرزندش ولد
الزنا باشد و اکر دایه دیکر بهم نرسد سنت است که از آقای کنیز طلب
کند که حلال کن کنیز را که زنا کرده است و بعد از حلال کردن کراهت
مخفف میشود یا زایل و اکر شیر بهم نرسد بغیر شیعه میتواند داد
و اکر مسلمان بهم نرسد بزن یهودیه و نصرانیه میتوانند داد اما
بهما امکن دایه را بخانه آورد و نکذارد که شراب بخورد و اکر یهودیه
و نصرانیه نیز بهم نرسد بمجوسیه میتوانند داد بشرط سابق که بخانه
برد و شراب نخورد و سنت است که دایه از هر دو پستان شیر بدهد

واز یک پستان همیشه شیر ندهد چون دایه بمنزله مادر طفل میشود
سنت است که مادر خود داند او را و همچنین شوهر دایه را بمنزله پدر
داند و فرزندان ایشان را خواهر خود داند و خویشان ایشان را که محرم
او شده اند بمنزله خویشان خود دانسته و تعظیم و توقیر ایشان بکند
بیست هفتم سنت است که فرزند را دو سال شیر بدهند و یکی کمتر نه
هند و جایز است بیست و یک داد دادن و احوط آنست که کمتر از آن
شیر ندهند مگر با ضرورت چنانکه بیمار است که مادر حامله
میشود و شیر تو کم میشود و طفل در شکم آزار میکشد و دایه
بهم رسد یا بهم میرسد و لیکن مؤنت اجرت دایه ندارند اکتفا
بکمتر میتوان کردن و احوط آنست که زیاده از دو سال ندهند و مشهور
آنست که دو ماه از زیاده میتوان داد و اولی آنست که تا ضرورتی
نباشد زیاده ندهند و شیر زن حرام است بر غیر طفلی که دو سال
باشد یا کمتر علی المشهور بین الاصحاب پس اگر مضطر شوند جایز است
مثل آنکه بیمار باشد یا هوا گرم باشد و خوف اسهال باشد مجملا
یا ضرورت جایز است زیاده بر دو سال اگرچه ده سال شود

شکم م

طفل م

طفل بعد از شعور تعظیم دایه بکند و بمنزله مادر م

ومنقول است

ومنقول است که شخصی عرض نمود بحضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه
که زنی شیر خود را دوشیده است و بخورد شوهر خود داده است تا بر
او حرام شود حضرت فرمودند که زن را نگاه دارد و نازیانه چند
پشت او زند که پشت او را بدرد آورد که چنین عملی کرده است بیست هشتم
منقولست که پرسیدند از حضرت معصوم صلوات الله علیه که زنی
غاله را شیر داده بود مدتی تا استخوانش سخت شده و گوشت و پیه
و پر زده شده و پر بر او کشیده اند و زاییده است آیا شیر او را میتوان
خورد یا گوشت آنرا میتوان خورد حضرت فرمودند که این فعل
مکروهست و شیر و گوشت آن باکی ندارد والحمد لله رب العالمین
والصلوة علی اشرف النبیین محمد و عترته المعصومین و لعنت الله
علی اعدائهم اجمعین بعد از ادریس البحرانی حامدا مصلیا مسلما

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله الطاهرين اما بعد پس بدانکه
آنچه بر مرد واجب است از اعمال حج و چیزهای که در حج و عمره
و همه آنها بر زن نیز واجب است و چهار چیز از آنچه بر مرد واجب است
و موافق مشهور بر زن جایز است و چهار چیز از آنچه بر مرد واجب است
ساقط است **اول** گشودن سر **دویم** بلند کردن آواز بتلبیه **سیوم**
تراشیدن سر **چهارم** داخل شدن بادرخانه کعبه و جایز نیست از برای
زن که احرام بلا پس اندازد از برای حیض بلکه
هرگاه بمیقات رسید احرام

بگیرد و جنب و حائض باشد
و اگر حائض باشد کمتر باشد جهت احرام
و وضو بسازد و نماز نگذارد و حیض مانع احرام او نیست
و اگر تواند نشست که خون را بشوید و غسل احرام بقصد بکند
و الا در کار نیست و اگر وقت احرام حائض باشد و پیش از
طواف حائض شود طواف نکند و انتظار پاک شدن از برای
وقوف عرفه و مشعر نکند پس اگر پاک شود وقت عمره متمتع باشد
و تواند که طواف و سعی و تقصیر کند و احرام حج ببندد و ادراک وقوف
عرفه بکند این افعال را بجا می آورد و حج متمتع صحیح است و اگر با
نباشد و ممکن نشود که این افعال را

بجای آورد و حج متمتع
باطل است و حج افراد میکند
و نیت میکند که احرام میبندم بعمره
برای آنکه واجب قربة الی الله و باحرام
گردانیدم باحرام حج افراد از برای آنکه واجب قربة الی الله
بعرفات میرود و حج بجا ایشان بجای آورد و قربانی را نیست
میکند زیرا که قربانی در سیوم است براو واجب نیست و بعد از آنکه از حیض پاک
شود طواف حج افراد و نماز طواف و سعی میان صفا و مروه و طواف نساء و نماز
طواف نساء بعمل میآورد و تجدید احرام براو واجب نیست و بعد از کردن
حج افراد عمره مفرده بجا میآورد پس بیرون میرود از حرم آنجا که مردم عمره
می بندند و نیت میکند که عمره مفرده میکنم و احرام
می بندم برای عمره مفرده

و چهار تلبیه میگویم از باب
آنکه همه واجبست قربة الی الله و بعد از آن
تلبیه میگوید و بگذارد طواف عمره و نماز طواف و سعی
میان صفا و مروه و تقصیر مو و ناخن و طواف دیگر برای حلال شدن
مردان میکند و دو رکعت نماز طواف بجا میآورد و حج افراد از حج متمتع
مجزیست و هرگاه در اثنای طواف عمره متمتع حائض شود
پس موافق مشهور اگر چهار شوط کرده است قطع طواف میکند و سعی
و تقصیر میکند و بعد از آن احرام بحج می بندد و حج متمتع صحیح
و بعد از آنکه مناسک حج را تمام کند و پاک شود
تتمه طواف را بجا می آورد

وبعضی از فقها منع
ازین کرده اند **و اگر کمتر از**
چهار شوط کرده است خلاف بعضی گفته اند که با
میکذارد بر آنچه است و حج تمتع صحیح و با بیع مضمون حدیث
صحیحی وارد شده است **و بعضی گفته اند** که حکم او حکم کسیکه
طواف نکرده باشد و طوافش باطل است و اگر بعد از طواف
و پیش از نماز حائض شود سعی میان صفا و مروه میکند و اعاده
طواف میکند و نماز طواف را همه مناسک قضا میکند
و اعاده طواف بر او واجب نیست و اگر
در احرام حج پیش از

زیارت حائض شود
واجبست که در مکه بماند تا پاک
شود و طواف کند و همچنین اگر پیش از طواف نساء
بعد از آنکه چهار شوط کرده باشد حائض شود و اگر در اثنا طواف
بعد از آنکه چهار شوط کرده باشد حائض شود جائز است که از مکه
بیرون رود و اگر بعد از آنکه افعال عمره تمتع را بجا آورده احرام حج
بسته است میترسد از آنکه حائض شود جائز است که طواف
زیارت و طواف نساء را بر بیرون رفتن بعرفات مقدم دارد
و بعضی جائز ندانسته اند و هرگاه حائض باشد
و خواهد که وداع خانه کعبه

وبعضی از فقها منع
از این کرده‌اند **و اگر کمتر از**
چهار شوط کرده است خلاف بعضی گفته‌اند که با
میگذارد برانچه است و حج تمتع بصحت و باین مضمون حدیث
صحیحی وارد شده است **و بعضی گفته‌اند** که حکم او حکم کسیست که
طواف نکرده باشد و طوافش باطل است و اگر بعد از طواف
و پیش از نماز حائض شود سعی میان صفا و مروه میکند و اعاده
طواف میکند و نماز طواف را همه مناسک قضا میکند
و اعاده طواف بر او واجب نیست و اگر
در احرام حج پیش از

زیارت حائض شود
واجبست که درنگه بماند تا پاک
شود و طواف کند و همچنین اگر پیش از طواف نساء
بعد از آنکه چهار شوط کرده باشد حائض شود و اگر در اثنا طواف
بعد از آنکه چهار شوط کرده باشد حائض شود جایز است که از مکه
بیرون رود و اگر بعد از آنکه افعال عمره تمتع را بجا آورده احرام حج
بسته است میترسد از آنکه حائض شود جایز است که طواف
زیارت و طواف نساء را بیرون رفتن بعرفات مقدم دارد
و بعضی جایز ندانسته‌اند و هرگاه حائض باشد
و خواهد که وداع خانه کعبه

بکند از در مسجد وداع
کند و داخل مسجد نشود و نفسا حکم
حائض دارد و مستحاضه هرگاه عمل کند با جبیره
براو واجبست در استحاضه حکم طاهر دارد ولیکن داخل شدن
خانه کعبه براو مکروهست من افادات حضرت علای تعالی
مقتدی الزمانی مولانا محمد قاسم دام ظله العالی

۵۳۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان ظاهر هذا الخبر فناء جميع المخلوقات عند انقضاء العالم
كما هو مذهب جماعة من المتكلمين قال شارح المواقف قد سبقت في مباحث
الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام
وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية
ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف
اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان
الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول
فمذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا
واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل
الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فمذهب جمهور
المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء فذهب ابن خشيش
الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدث
الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله

تعالى

تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان
الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعد كل جوهر فناء لا في محل
فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل
فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط
وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم
يخلقه الله تعالى عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي
من المعتزلة الى ان البقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه
الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين انها الاعراض التي يجب
اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه فني وقال القاضي في احد
قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها
الله فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى
لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون
الفناء امرا محققا في الخارج ضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون
البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان

ثم القائلون بصحة الفناء وبحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك
بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو
اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد
وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي
على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجساد العباد على صفة اجسام
التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد
والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور
المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع
كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه يوم كان الصحابة يحتجون
على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء
وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني هو قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بعدم ما سواه وليس
بعد القيمة وفاة فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى

هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك ام آخرهم فتقول هو الاول
والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل
حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب
الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا
به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع
المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام المطعام اذا لم يبق
صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري
تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس
مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى

ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده كما
بدأنا اول خلق نعيده والبدؤ من العدم فكذا العود وايضا اعادة
الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم
ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب
على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف
بكونه تعالى مريئا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
اولم يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدئ الخلق واما القول
بان الخلق بانه حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا
للاشتراك وضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد
مع تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه كما فى خلق
الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم
واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها

كما يقال

كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب والذا يستعمل فى الموت
مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من
الاحياء فهو ميت قال الامام ولو سلم كون الفناء والهلاك
بمعنى العدم فلا بد فى الآيتين من تاويل اذ لو حملتا على ظاهرهما
لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التاويل
بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه بلا له
وهذه منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا فى الاستقبال ولا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه
وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب
التلخيص انه كالمضارع يشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر واحتج
الآخرون بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه واللازم باطل عندنا سمعا للنصوص الواردة فى ان
الله لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق

مستحقه

من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وبيان اللزوم ان المنشاء
لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع
وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على القول ببقاء الروح او
الاجزاء الاصلية والعدام الباقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني
هو الاول بعينه بل مغاير له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر
ولا شك ان العدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد بقي بانها
لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور
هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء
بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية
فلانعدام التركيب والهيآت والصفات التي بها يتمايز المخلوقات
سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام والملازم منتف
لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ
الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي
ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال راي

من يقول

من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بامرها ثم
الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العدة في الحشر هو الاجزاء
الاصلية لا الفضلية وقد سلم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام
بالكلية ثم ان الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء
الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكونه الله
عليما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا
او كليا الثاني وهو المعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة
فيه للاحد لانها انما يكون مع الوجود بل الحيوة وليس هذا ايضا جزاء
المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله في ذلك
حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا
للمكلفين واظهار الغاية العظيمة والاستغناء والتفرد بالدوام
والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق الثالث النصوص

الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق كقوله تعالى
واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر
على قرية وهي خاوية على عروشها قال اني يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك
النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق
من الطين وعلى وجه نرى ونشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله
اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدئ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون
الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير
ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها
لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت لكيفية الاحياء بعد
الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولا تظهر في
بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بالآيات المشعرة
بالاعدام والفناء انتهى كلامه والحق انه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة
باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها وعلى تقدير ثبوته لا يتوقف

الخلق

انعدامها

انعدامها على شيء سوى تعلق ارادة الرب تعالى باعدامها واكثر
متكلمي الامامية على عدم الانعدام بالكلية لاستيفاء الاجساد قال
المحقق الطوسي ره في التجريد والسمع دل عليه وينا ول في المكلف
بالتفريق كما فعله ابراهيم عليه السلام انتهى واما التصور فيجب الايمان
به على ما ورد في النصوص الصريحة وتاويله بانه جمع للصور
كما مر من الطبرسي وقد سبقه الشيخ المفيد ره فهو خروج عن
ظواهر الآيات بل صريحها اذ لا ينافي ذلك في النفخة الاولى ويأتي
عنه ايضا توحيد الضمير في قوله تعالى ثم ينفخ فيه اخرى واطراحه
للنصوص الصحيحة الصريحة من غير حاجة وقد قال سيد
الساجدين صلوات الله عليه في الدعاء الثالث من الصحيفة
الكاملة واسرافيل صاحب الصور الشاخص الذي ينتظر منك
الاذن وحلول الامر فينبئه بالنفخة صرعى رهائن القبور
اعلم ان القول بالمعاد الجسماني مما اتفق عليه جميع
المسلمين وهو من ضروريات الدين ومنكره خارج عن عداد المسلمين

والآيات الكريمة في ذلك ناصة لا يعقل تاويلها والاخبار فيه
متواترة لا يمكن ردها ولا الطعن فيها وقد نفاه اكثر ملاحدة الفلاسفة
تمسكا بامتناع اعادة المعدوم ولم يقيموا دليلا عليه بل تمسكوا تارة باداء
البداهة واخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين
البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين قال الرازي
في كتاب نهاية العقول قد عرفت ان من الناس من اثبت
النفس الناطقة فلا جرم اختلفت اقوال اهل العالم في امر المعاد
على وجوه احدها قول من قال ان المعاد ليس الا للنفس
وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها قول من قال المعاد
ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة وهم
اكثر اهل الاسلام وثالثها قول من اثبت المعاد للامرين وهم طائفة
كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها قول من نفى المعاد عن
الامرين ولا اعرف عاقلا ذهب اليه بل كان جالينوس من المتوقفين
في امر المعاد وغرضنا اثبات المعاد البدني وللناس فيه قولان

احدهما

احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى
يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم تعالى يجمعها ويرد الحيوة اليها ثم قال والدليل
على جواز الاعادة في الجملة انا قد دللنا فيما مضى ان الله تعالى قادر
على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات و
العلم بهذه الاصول لا يتوقف على العلم بصحة المعاد البدني واذا
كان كذلك امكن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد لكنا نعلم
باضطرار اجماع الانبياء صلوات الله عليهم من اولهم الى
آخرهم على اثبات المعاد البدني فوجب القطع بوجود هذا المعاد
قال العلامة ره في شرح الياقوت اتفق المسلمون على اعادة
الاجساد خلافا للفلاسفة واعلم ان الاعادة يقال بمعنيين
احدهما جمع الاجزاء وتاليفها بعد تفرقها وانفصالها والثاني
ايجادها بعد اعدامها واما الثاني فقد اختلف الناس فيه
واختار المصنف جوازه ايضا وقال العلامة الدواني في شرحه
على العقائد العضدية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر من

اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع
المتعددة بحيث لا تقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير الانسان
الى قوله بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن
خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه وآله واتاه بعظم قد رم
وبلى فتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال
صلى الله عليه وآله ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق
التاويل بالكلية وكذلك قال الامام الارضاوي انه لا يمكن الجمع
بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبين انكار الحشر
الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله
الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على
هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير
متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن

بعثك

المعدوم

المعدوم بعينه عند المتكلمين بل اكثرهم وبان تجمع اجزاؤه المتفرقة
كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم
موافقة للفلاسفة واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني
وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا ولا يقال
لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان
اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا
يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرقت
اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا
اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول
يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن
الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا
للتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ

وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته
تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما
تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل
مثل الشكل السابق فهو الذي نعينه بالحشر الجسماني وكون الشكل
والاجتماع غير السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته
الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك
يواخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بالرمة قبل وكما لا يتوهم ان
في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه قال
يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد و
وان اهل الجنة جعد مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني
عبارة عن الكفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف
ومثل هذه التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة

عود النفس م

بحسب

بحسب الوحدة الشرع والعرف لا تقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم
واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد
الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والآلام
العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا يمنع شرعا و
لا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم القدس لا يمكن تمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات
الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس
والطهارة قويت قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه

الحالة هي الحالة القصوى من مراتب المتعاونات قلت سياق هذا
الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة فاثباتهما ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس
ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما هو بسطه في كتاب المعاد وبالغ
فيه واقام الدليل برهنه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء انه
يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طرق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن
عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد
بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى نفس الامر وان كان الاوهام منا تقصر
عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثبات المعاد
الروحاني ليس من الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدلائل

حيث

النقلية

النقلية ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
وهو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة فذلك اعلم ان خلاصة القول
في ذلك هو ان للناس في تفرق الجسم واتصاله مذاهب فالقائلون
بالهيولى يقولون بانعدام الصورة الجسمية والنوعية وبقاء الهيولى
عند تفرق الجسم والنافون للهيولى والجزء الذي لا يتجزى كالمحقق
الطوسي ره يقولون بعدم انعدام جزء من الجسم عند التفرق بل ليس الجسم
الا الصورة وهي باقية في حال الاتصال والانفصال وكذا القائلون
بالجزء يقولون ببقاء الاجزاء عند التفرق والاتصال فاما على
القول الاول فلا بد في القول باثبات المعاد بمعنى عود الشخص بجميع
اجزائه من القول باعادة المعدوم واما القائلون بالاخيرين فقد
ظنوا انهم قد تخلصوا عن ذلك ويمكنهم القول بالحشر الجسماني
بهذا المعنى مع عدم القول بجواز اعادة المعدوم وفيه نظر اذ ظاهر
انه اذا احرق جسد زيد وذرت الرياح ترابه لا يبقى تشخص زيد
وان بقيت الصورة والاجزاء بل لا بد في عود التشخص بعينه من عود

تشخصه بعد انعدامه كما مرت الاشارة اليه نعم ذكر بعض المتكلمين ان التشخص
انما يقوم باجزائه الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء باقية في مدة حيوة
الشخص وبعد موته وتفرق اجزائه فلا يعدم التشخص وقد مضى ما يروى اليه من
الاخبار وعلى هذا فلو انعدم بعض العوارض المتشخصة واعيد غيرها في
مكانها لا يقدح في كون الشخص باقيا بعينه فاذا تمهد هذا فاعلم ان القول
بالحشر الجسماني على تقدير عدم القول بامتناع اعادة المعدوم حيث لم
يتم الدليل عليه بين لا اشكال فيه واما على القول به فيمكن ان يقال يكفي
في المعاد كونه ملحوظا من تلك المادة بعينها او من تلك الاجزاء بعينها الا انها
اذا كان شبيها بذلك الشخص في الصفات والعوارض بحيث لو رايته
لقلت انه فلان او مدار اللذات والآلام على الروح ولو بواسطة الآلات
وهو باق بعينه ولا يدل النصوص الا على اعادة ذلك الشخص بمعنى انه يحكم
عليه عرفا انه ذلك الشخص كما انه يحكم عليه عرفا على الماء الواحد اذا افرغ
في اناءين انه هو الماء الذي كان في اناء واحد عرفا وشرعا وان قيل بالهيولى
ولا يبقى الاطلاقات الشرعية والعرفية واللغوية على امثال تلك الدقائق

الحكمية

الحكمية والفلسفية وقد اومانا في تفسير بعض الآيات وشرح بعض الاخبار
الى ما يؤيد ذلك كقوله تعالى ان نبدل امثالهم وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
قال شارح المقاصد اتفق المحققون من الفلاسفة والمتكلمين على صحة
المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا
سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير
من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد
الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الرازي الا ان الفرق
ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا
العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم
وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه

والمليين ر

الامام م

جبلت على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا
لكونه خلاف ما ذهبت اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين
بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه
المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد
الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى
سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد
افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب
الى انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج
الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين
الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه
غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه

وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مرد او كون نصر من الكافر
مثل جميل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات و
الارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل خلق هذا
يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية بمعزل من عمل الطاعة
وارتكاب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح و
لو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن
ولذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت
الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات بحيث لا يبقى المنى
جنينا في الشباب نطفة في المشيب انما عقوبة لغير الحيوان انتهى
اقول الاحوط والاولى التصديق بما تواتر في الشرع من وجود ضرر
من الالم الجسماني وسائر ما ورد فيها من خصوصياته وعدم الخوض
في امثال ذلك اذ لم نكلف بذلك وربما افضى التفكر فيها الى القول
بشيء لم يطابق الواقع ولم نكن معذورين في ذلك والله الموفق للحق

والتداول في المبدأ والمعاد قال الطبرسي ره في قوله تعالى والوزن
يومئذ الحق ذكر أقوال احدها ان الوزن عبارة عن العدل في الآخرة
وانه لا ظلم فيها على احد وثانيها ان الله ينصب ميزانا له لسان وكفتان
يوم القيمة فتوزن به اعمال العباد الحسنات والسيآت عن ابن عباس
والحسن وبه قال الجبائي واختلفوا في كيفية الوزن لان الاعمال
اعراض لا يجوز عليها الاعادة ولا يكون لها وزن ولا تقوم بانفسها
فقيل توزن صحائف الاعمال عن ابن عمر وجماعة وقيل تظهر علامات
للحسنات وعلامات للسيآت في الكفتين فتراها الناس عن الجبائي
وقيل تظهر الحسنات صورة حسنة والسيآت صورة مسيئة عن
ابن عباس وقيل توزن نفس المؤمن والكافر عن زعيد بن عمير قال
يؤتى بالرجل العظيم الجثة فلا يزن جناح بعوضة وثالثها ان المراد
بالوزن ظهور مقدار المؤمن في العظم ومقدار الكافر في الضآلة كما قال
سبحانه فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فمن اتى بالعمل الصالح الذي
يثقل وزنه اي يعظم قدره فقد افلح ومن اتى بالعمل السيئ الذي لا وزن

له ولا قيمة

له ولا قيمة فقد خسر فمن ثقلت موازينه انما جمع الموازين لانه يجوز ان
يكون لكل نوع من انواع الطاعات يوم القيمة ميزان فمن وفى استوفى
وقال الرازي في تفسيره في وزن الاعمال قولان الاول في الخبر انه تعالى
ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها
وشرها قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله في احسن صورة فيوضع
في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيآته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة الانبياء
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية
وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان الاول ان اعمال المؤمن
تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك
الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون
فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عما يوزن
يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب المفسرين في هذه الآية
وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجنة

ويجوز ان يكون كل ميزان صنفا من اصناف اعماله ويؤيد هذا ما جاء في الخبر انه تعالى ان الصلوة ميزان صح

ذا الاعش يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على
جهنم ولو وضعت السموات والارض في احديهما لوسعتهن وجبرئيل آخذ
بعموده وينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله
الله عليه وآله يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعون
سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان
ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
ورسوله فيوضع في الآخر فيرجح وعن الحسن نبينا رسول الله صلى الله
عليه وآله ذات يوم واضع راسه في حجر عايشة فاغفى اذ سالت الدموع
من عينيها فقال ما اصابك يا ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر
احد احدا فقال لها يحشرون حفاة عراة وقرأ لكل امرئ منهم يومئذ
شأن يغنيه لا يذكر فيها احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات و
والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب
فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك
والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتاخرين

ذهبوا

ذهبوا الى هذا القول ومالوا اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا
المعنى جايز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا
بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي
ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم
لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال ايضا فلان
يستخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله
ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر قد كنت
قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه واذا عندي لكل مخاصم
كلم يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا وجب ان
يكون المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد
ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن
اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وقد فنيت وعدمت و
ان المعدوم محال وايضا فتقدير بقائها كان وزنها محالا لانا
نقول الموزون صحايف الاعمال لا صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال

ت لنا

فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل
حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله
تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان
لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيات
او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان
لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه
البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم
القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك
الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فان كان ظهور
الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور
فضله وكمال رجحانه لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه و
حزنه وحرقته وفضيحته في يوم القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك
الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة
في رجحان السيات وآخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة ثم الاظهر

اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه
وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان
ولما يتعلق بالقول ميزان آخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا
لوجهين الاول ان العرب قد يوقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج
فلان الى المكة بالبغال والثاني ان الميزان المراد بالموازين ههنا جمع
موزون والمراد الاعمال الموزونة ولقائل ان يقول هذان الوجهان
يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل
الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب اجراء اللفظ على حقيقته
فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات
موازين بهذه الصفة فما الموجب لتركه والمصير الى التاويل وقال في
قوله عز وجل فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فيه وجوه الاول انا لا نزن
بهم وليس لهم عندنا وزن ومقدار الثاني لا نقيم لهم ميزانا لان
الميزان انما يوضع لاهل الحسنات والسيات من الموحدين ليميز

مقدار الطاعات ومقدار السيئات الثالث قال القاضي ان من غلبت معاصيه
وان صار ما فعله من الطاعة كالمعدوم لم يكن فلا يدخل في الوزن شيء من
فعله وهذا التفسير بناء على قوله بالاحباط والتكفير وقال في قوله سبحانه
ونضع الموازين القسط وصفها الله بذلك لان الميزان قد يكون مستقيما
وقد يكون بخلافه فبين ان تلك الموازين تجري على حد العدل والقسط
واكد بقوله فلا تظلم نفس شيئا قال الفراء القسط من صفة الموازين كقولك
للقوم انتم عدل وقال الزجاج ونضع الموازين ذوات القسط وقوله
ليوم القيمة قال الفراء في يوم القيمة وقيل لاهل يوم القيمة ثم قال قال ائمة
السلف انه سبحانه يضع الموازين الحقيقية ويزن بها الاعمال عن الحسن
وهو يرى ان لها كفتان ولسان وهو بيد جبرئيل عليه السلم وروي
ان داود عليه السلم سأل ربه ان يريه الميزان فلما رأى غشي عليه ثم افاق
فقال يا الهي من الذي يقدر ان يزن بملء كفته حسنات فقال يا داود
اني اذا رضيت عن عبد ملأتها بتمرة ثم قال على هذا القول في كيفية وزن
الاعمال طريقان احدهما ان توزن صحائف الاعمال والثاني ان يجعل في

كفته

في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة وفي كفة السيئات جواهر سود مظلمة ثم
قال والدليل على وجود الموازين الحقيقية ان العدول عن الحقيقة الى
المجاز من غير ضرورة غير جائز لاسيما وقد جاءت الاحاديث الكثيرة بالاسانيد
الصحيحة وانما جمع الموازين لكثرة من يوزن اعمالهم وهذا تفخيم و
يجوز ان يرجع الى الوزنات واما قوله تعالى وان كان مثقال حبة
فالمعنى انه لا ينقص من احسان محسن ولا يزداد في اساءة مسيء
وقال الطبرسي ره في قوله عز وجل فاما من ثقلت موازينه اي رجحت
حسناته وكثرت خيراته فهو في عيشة راضية اي عيشة ذات رضا
يرضاها صاحبها واما من خفت موازينه اي خفت حسناته وقلت طاعاته
فامه هاوية اي فمأواه جهنم ومسكنه النار وانما سماها امه لانه يأوي
الولد الى امه وقيل انما قال امه لان العاصي يهوي على رأسه في النار
وما ادراك ما هيه هذا تفخيم وتعظيم لامرها والهاء للوقف ثم فسرها فقال
نار حامية اي هي نار حارة شديدة الحرارة ثم عن النبي صلى الله عليه وآله
قال ان الله يبعث يوم القيمة اقواما يمثل من جهة السيئات موازينهم فيقال

اليها كما يأوي ص

فيقال ر

لم هذه السيئات فاين الحسنات والا فقد عصيتم فيقولون يا
ربنا ما نعرف لنا من حسنات فاذا النداء من قبل الله عز و
جل لئن لم تعرفوا لانفسكم عبادي حسنات فاني اعرفها لكم
واوفرها عليكم ثم ياتي البريد بصحيفة صغيرة فيطرحها
في كفة حسناتهم فتترجح بسيئاتهم باكثر مما بين السماء و
الارض فيقال لاحدهم خذ بيد ابيك وامك واخوانك
واخواتك وخاصتك وقرابتك واخدامك ومعارفك
فادخلهم الجنة فيقول اهل المحشر يا رب اما الذنوب
فقد عرفناها فاذا كانت حسناتهم فيقول الله عز وجل
يا عبادي مشى احدهم ببقية دين عليه لاخيه الى اخيه فقال خذها
فاني احببت بحبك علي بن ابي طالب فقال له الاخر قد
تركتها لك بحبك عليا ولك من مالي ما شئت فيشكر الله تعالى
ذلك لهما فيحط من خطاياهما ويجعل ذلك في حشو صحيفة
صحيفتهما وموازينهما ويوجب لهما ولاولادهما الجنة ثم قال

يا مريدان

التي تار بها

يا مريدة ان من يدخل النار ببغض علي اكثر من بغض حصى الخذف الذي يرمى عن
الجمرات فاياك ان تكون منهم اقول روى الصدوق في كتاب فضائل
الشيعة باسناده عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله حبي وحب اهل بيتي نافع في سبعة مواطن اهوالهن عظيمة عند
الوفاة وفي القبر وعند النشور وعند اتيان الكتاب وعند الحساب وعند
الميزان وعند الصراط ج روى هشام بن الحكم انه سأل الزنديق ابا
عبد الله عليه السلام فقال اوليس توزن الاعمال لا ان الاعمال ليست باجسام
وانما هي صفة ما عملوا وانما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء و
لا يعرف ثقلها وخفتها وان الله لا يخفى عليه شيء قال اخبرني فما معنى الميزان
قال العدل قال فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه قال فمن رجح عمله
الخير فمن وضع الموازين القسط ليوم القيمة قال المجازاة وان
كان مثقال حبة من خردل اتينا بها اي جازينا بها وهي مردودة اتينا بها
قال البيضاوي اتينا بها اي احضرناها وقرئ اتينا بها معنى جازينا
بها من الاتيان فانه قريب من اعطينا او من المواتاة فانهم آتوه بالاعمال

عن آبائه م

آتاهم بالجزاء وقال الطبرسي ره وقرا آتينا بها بالمد ابن عباس وجعفر
ابن محمد ومجاهد وسعيد بن جبير والعلاء بن سيابة والباقون وآتينا
بالقصر وروي عن الصادق عليه السلام انه قال معناه جازينا بها
فيما كتب الرضا عليه السلام للمامون ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير والبعث
بعد الموت والميزان والصراط الخبر مع القطان عن عبد الرحمن بن
محمد الحسني عن احمد بن عيسى العجلي عن محمد بن احمد بن عبد الله العرزمي
عن علي بن حاتم المنقري عن هشام بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه
السلام عن قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم
نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام كا العدة عن
احمد بن محمد عن ابراهيم الهمداني رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام مثله كا
الحسين بن محمد عن المعلى عن الوشاء عن عبد الله بن سنان عن رجل من اهل
المدينة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة افضل من حسن الخلق كا محمد بن يحيى
عن ابن عيسى وعلي عن ابيه جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن غالب الاسدي

عن ابيه

عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام فيما كان يعظ
به قال ثم رجع القول من الله في الكتاب على اهل المعاصي والذنوب
فقال عز وجل ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا
انا كنا ظالمين فان قلتم ايها الناس ان الله عز وجل انما عنى اهل
الشرك فكيف ذلك وهو يقول ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها و
كفى بنا حاسبين اعلموا عباد الله ان اهل الشرك لا ينصب لهم
الموازين ولا تنشر لهم الدواوين وانما يحشرون الى جهنم زمرا
وانما نصب الموازين ونشر الدواوين لاهل الاسلام الخبر بدين
باسناده عن ابي سعيد السعداني عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث
من سأل عن الآيات التي زعم انها متناقضة قال عليه السلام
واما قوله تبارك وتعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم
نفس شيئا فهو ميزان العدل يؤخذ به الخلائق يوم القيمة يدين
الله تبارك وتعالى الخلق بعضهم من بعض بالموازين وفي غير هذا

الحديث الموازين هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام وقوله عز وجل
فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فان ذلك خاصة واما قوله فاولئك يدخلون
الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
قال الله عز وجل لقد حفت كرامتي او قال موتي لمن يراجعني ويحاسب
بجلالي ان وجوههم يوم القيمة من نور على منابر من نور عليهم ثياب خضر
قيل من هم يا رسول الله قال قوم ليسوا بانبياء ولا شهداء ولكنهم تحابوا
بجلال الله ويدخلون الجنة بغير حساب نسال الله ان يجعلنا منهم
برحمته واما قوله فمن ثقلت موازينه وخفت موازينه فانما يعني الحساب
توزن الحسنات والسيآت فالحسنات ثقل الميزان والسيآت خفة
الميزان عند اعتقادنا في الحساب والميزان ام نفها حق منه ما يتولاه
الله عز وجل ومنه ما يتولاه بحجج حساب الانبياء والائمة صلوات
الله عليهم يتولاه الله عز وجل ويتولى كل نبي حساب اوصيائه ويتولى
الاوصياء حساب الامم والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الانبياء
والرسل وهم الشهداء على الاوصياء والائمة شهداء على الناس وذلك

قول

قول الله عز وجل ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على
الناس وقوله عز وجل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على
هؤلاء شهيدا وقال عز وجل افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد
منه والشاهد امير المؤمنين عليه السلام وقوله تعالى ان الينا ايابهم
ثم ان علينا حسابهم وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل و
نضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال الموازين
الانبياء والاوصياء ومن الخلق من يدخل الجنة بغير حساب فاما
السوال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى فلنسالن الذين
ارسل اليهم ولنسالن المرسلين يعني عن الدين واما غير الدين فلا يسئل
الامر بحيا بحاسب قال الله عز وجل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس
ولا جان يعني من شيعة النبي والائمة عليهم السلام دون غيرهم كما
ورد في التفسير وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف ولا ينجو من
النار ولا يدخل الجنة احد الا برحمة الله تعالى والله يخاطب عباده
من الاولين والاخرين بحساب عملهم مخاطبة واحدة يسمع منها كل واحد

قضية دون غيرها ويظن انه يخاطب دون غيره لا يشغله عز وجل مخاطبته
عن مخاطبته ويفرغ من حساب الاولين والآخرين في مقدار ساعة من
ساعات الدنيا ويخرج الله عز وجل لكل انسان كتابا يلقاه منشورا ينطق
عليه بجميع اعماله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فيجعله الله حاسب
نفسه والحاكم عليها بان يقال له اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
ويختم الله تبارك وتعالى على قوم افواههم وتشهد ايديهم وارجلهم و
جميع جوارحهم ما كانوا يكسبون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون
وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم و
لكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون اقول قال الشيخ المفيد ره
الحساب هو المقابلة الاعمال والجزاء عليها والموافقة للعبد على ما
فرط منه والتوبيخ له على سيئاته والحمد على حسناته ومعاملته في ذلك
باستحقاقه وليس هو كما ذهبت العامة اليه من مقابلة الحسنات
بالسيئات والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب عليها

بين م

اذا كان التحابط بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة فيه باطل
غير ثابت وما يعتمد الحشوية في معناه غير معقول والموازين هي
التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل جزاء في موضعه وايضا
ايصال الكل ذي حق الى حقه فليس الامر في معنى ذلك على ما ذهب
اليه اهل الحشو من ان في القيمة موازين كموازين الدنيا لكل ميزان
كفتان توضع الاعمال فيها اذ الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها
وانما توصف بالثقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما ثقل
منها هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل قدره
ولم يستحق عليه جليل الثواب والخبر الوارد ان المؤمنين
والائمة من ذريته عليهم السلام هم الموازين فالمراد انهم المعدلون
بين الاعمال فيما يستحق عليها والحاكمون فيها بالواجب والعدل ويقال
فلان عندي في ميزان فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان عندي
اوزن من كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذي
ذكره الله تعالى في الحساب والخوف منه انما هو الموافقة على الاعمال

لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها ومن عفى الله تعالى عنه ذلك فاز
بالنجاة ومن ثقلت موازينه بكثرة استحقاقه الثواب فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه بقلة اعمال الطاعات فاولئك الذين خسروا انفسهم
في جهنم خالدون والقرآن انما انزل على لغة العرب وحقيقة كلامها ومجازه
ولم ينزل على الفاظ العامة فما سبق الى قلوبها من الاباطيل انتهى كلامه قدس
سره واقول قد سبق الكلام منا في الاحتياط واما انكار الميزان بهذه
الوجوه فليس بمرضي لما عرفت من وجوه التوجيه فيه نعم قد سبق بعض
الاخبار الدالة على ان ليس المراد الميزان الحقيقي فبتلك العلة يمكن القول
بذلك وان امكن تاويل بعض الاخبار بان الانبياء والاوصياء عليهم
السلام هم الحاضرون عند الميزان الحاكمون عليها لكن بعض الاخبار
لا يمكن تاويلها الا بتكلف تام فنحن نؤمن بالميزان ونرد علمه الى حملة
القرآن ولا نتكلف علم ما لم يوضح لنا بصريح البيان والله الموفق وعليه
التكلان اقول قال الشيخ المفيد رفع الله في الجنان درجته الصراط في اللغة
هو الطريق فلذلك سمي الدين صراطا لانه طريق الى الثواب وله سمي الولاة

لامير المؤمنين

لامير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام صراطا ومن معناه قال امير
المؤمنين عليه السلام انا الصراط الله المستقيم وعروته الوثقى التي لا انفصام
لها يعني ان معرفته والتمسك به طريق الى الله سبحانه وقد جاء الخبر
بان الطريق يوم القيمة الى الجنة كالجسر تمر به الناس وهو الصراط الذي
يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير المؤمنين
عليه السلام ويأتيهما النداء من الله تعالى القيا في جهنم كل كفار عنيد وجاء
الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من كان معه براءة من علي بن ابي
طالب عليه السلام من النار وجاء الخبر بان الصراط ادق من الشعرة و
احد من السيف على الكافر والمراد بذلك انه لا يثبت الكافر قدم على الصراط
يوم القيمة من شدة ما يلحقهم من اهوال القيمة ومخاوفها فهم يمشون
عليه كالذي يمشي على الشيء الذي هو ادق من الشعرة واحد من السيف و
هذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط وهو طريق
الى الجنة وطريق الى النار ويسير العبد منه الى الجنة ويرمى من اهوال النار
وقد يعبر به عن الطريق المعوج فلهذا قال الله تعالى وان هذا صراطي مستقيما

فميز بين طريقه الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طرق الضلالة وقال تعالى
فيما امر عباده من الدعاء وتلاوة القرآن اهدنا الصراط المستقيم فذكر
ان سواه صراط غير مستقيم وصراط الله دين الله وصراط الشيطان طريق
العصيان والصراط في الاصل على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة
هو الطريق للسلوك الى الجنة والنار على ما قدمناه وانتهى اقوال الاضطرار
في تاويل كونه ادق من الشعرة واحد من السيف وتاويل الظواهر الكثيرة بلا ضرورة
غير جائز وسنورد كثيرا من اخبار هذا الباب في باب ان امير المؤمنين
عليه السلام قسيم الجنة والنار قول الله عز وجل اولئك هم الوارثون
الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون واقل المؤمنين منزلة في الجنة
من له مثل ملك الدنيا عشر مرات اقول وقال الشيخ المفيد ره في
شرح هذا الكلام الجنة دار النعيم لا يلحق من دخلها نصب ولا يلحقهم
فيها لغوب جعلها الله دارا لمن عرفه وعبده ونعيمها دائم لا انقطاع له
والساكنون فيها على ضربين فمنهم من اخلص لله تعالى ذلك بدخلها
على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط عمله الصالح باعمال سيئة

التنعم

كان

كان يسوف منها التوبة فاحترمته المنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب
في عاجله واجله او في عاجله دون اجله ثم سكن الجنة بعد عفو او عقاب
ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا وهم الوالدان الخالدون
الذين جعل الله تعالى نصرفهم لحوائج اهل الجنة ثوابا للعاملين
وليس في تصرفهم مشاق عليهم ولا كلفة لانهم مطبوعون اذ ذاك
على المسارة بتصرفهم في حوائج اهل الجنة وثواب اهل الجنة الابتداء
بالمآكل والمشارب والمناظر والمناكح وما تدركه حواسهم فاطبعوا
على الميل اليه ويدركون مرادهم بالظفر به وليس في الجنة من البشر
من يلتذ بغير مأكل ومشرب وما تدركه الحواس من الملذذات
وقول من زعم ان في الجنة بشرا يلتذ بالتسبيح والتقديس من الاكل والشرب
قول شاذ عن دين الاسلام وهو ماخوذ من مذهب النصارى الذين
زعموا ان المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون
ولا يشربون ولا ينكحون وقد اكذب الله هذا القول في كتابه عن اعين
العالمين فيه من الاكل والشرب والنكاح فقال تعالى اكلها دائم و

ظلها تلك عقبى الذين اتقوا الآية وقال تعالى فيها انهار من ماء غير
آسن الآية وقال حور مقصورات في الخيام وقال وحور عين وقال
وزوجناهم بحور عين وقال فيهن قاصرات الطرف اتراب وقال
ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون هم وازواجهم وانواية متشابها
ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اثبت في الجنة طائفة من
البشر لا ياكلون ولا يشربون وينعمون بما به الخلق من الاعمال و
يتالمون وكتاب الله شاهد بضد ذلك والاجماع على خلافه ان قلد
في ذلك من لا يجوز تقليده او عمل على حديث موضوع انتهى كلامه
رفع الله مقامه وهذه غاية المتانة اعلم ان الايمان بالجنة والنار
على ما وردتا في الآيات والاخبار من غير تاويل من ضروريات الدين
ومنكرهما او مأولهما بما اولت به الفلاسفة خارج من الدين واما كونهما
مخلوقتان الآن فقد ذهبت اليه جمهور المسلمين الا شرذمة من المعتزلة
فانهم يقولون سيخلقان في القيمة والآيات والاخبار المتواترة
دافعة لقولهم مزيفة لمذهبهم والظاهر انه لم يذهب الى هذا القول

لولاه

المجتهد احد من الامامية الا ما ينسب الى السيد المرتضى رضي الله عنه و
اما مكانهما فقد عرفت ان الاخبار تدل على ان الجنة فوق السموات
السبع والنار في الارض السابعة وعليه اكثر المسلمين وقال شارح
المقاصد جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجريهما من المعتزلة
حيث زعموا انهما سيخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة
آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما
يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحمله على بستان من
بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها الثاني الآيات
الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وانلفت الجنة للمتقين وفي

حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة وتحققه خلاف الظاهر فلا يعدل
اليه بدون قرينة ثم قال لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا
بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى علم العليم الخبير انتهى اقول وقال الشيخ المفيد ره في شرح
هذا الكلام قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة والنار وقيل ايضا انه
سور بين الجنة والنار وجملة الامر في ذلك انه مكان ليس من الجنة
ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه وانه اذا كان يوم القيمة كان
رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين والائمة من ذريته
صلوات الله عليهم السلام وهم الذين عنى الله بقوله وعلى الاعراف
رجال الآية وذلك ان الله تعالى يعلمهم اصحاب الجنة واصحاب النار
بسيماء يجعلها عليهم وهي العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون

كلا بسيماهم يعرف المجرمون بسيماهم وقال تعالى ان في ذلك لآيات للمتوسمين
وانها لبسبيل مقيم فاخبر ان في خلقه طائفة يتوسمون الخلق فيعرفونهم
بسيماهم وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في بعض كلامه
انا صاحب العصا والميسم يعني علمه عن يعلم حاله بالتوسم وروي
عن ابي جعفر الباقر عليه السلام انه سئل عن قوله تعالى ان في ذلك لآيات
للمتوسمين قال فينا نزلت اهل البيت يعني في الائمة عليهم السلام وقد
فيناه
جاء الحديث بان الله تعالى يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم
يستحقوا باعمالهم الحسنة الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود
في النار وهم المرجون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على
الاعراف حتى يؤذن لهم في دخول الجنة بشفاعة النبي صلى الله عليه
وآله وامير المؤمنين والائمة من بعده صلوات الله عليهم وقيل ايضا انه
مسكن طوائف لم يكونوا في الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة
ونارا فيسكنهم الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على آلامهم في الدنيا
بنعيم لا يبلغون منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرناه

جائز في العقول وردت به اخبار والله اعلم بالحقيقة من ذلك الا ان
المقطوع به في جملته ان الاعراف مكان بين الجنة والنار يقف فيه من
سمّيناه من حجج الله تعالى على خلقه ويكون به يوم القيمة قوم من المرجون
لامر الله وما بعد ذلك فالله اعلم بالحال فيه اعلم ان الذي يقتضيه
الجمع بين الآيات والاخبار ان الكافر المنكر لضروري من ضروريات دين
الاسلام مخلد في النار لا يخفف عنه العذاب الا المستضعف الناقص
في عقله او الذي لم يتم عليه الحجة ولم يقصر في الفحص والنظر فانه يحتمل
ان يكون من المرجون لامر الله كما سيأتي تحقيقه في كتاب الايمان
والكفر واما غير الشيعة الامامية من المخالفين وسائر فرق الشيعة فمن لم
ينكر شيئا من ضروريات دين الاسلام فهم فرقتان احديهما المتعصبون
المعاندون منهم فمن قد تمت عليه الحجة فهم اهل النار خالدون والاخرى
المستضعفون منهم وهم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات و
البله وامثالهم ومن لم يتم عليه الحجة فمن يموت في زمان الفترة او كان
في موضع لم يأت اليه خبر الحجة فهم المرجون لامر الله اما يعذبهم واما

يتوب

يتوب عليهم فيرجى لهم النجاة من النار واما اصحاب الكبائر من الامامية فلا
خلاف بين الامامية في انهم لا يخلدون في النار ولما انهم هل يدخلون
النار ام لا فالاخبار مختلفة فيهم اختلافا كثيرا ومقتضى الجمع بينها
انه يحتمل دخولهم النار وانهم غير داخلين في الاخبار التي وردت
ان الشيعة والمؤمن لا يدخل النار لانه قد ورد في اخبار اخر ان الشيعة
من شايع عليا في اعماله وان الايمان مركب من القول والعمل لكن الاخبار
الكثيرة دلت على ان الشفاعة تلحقهم قبل دخول النار وفي هذا التفهيم
حكم لا يخفى بعضها على اولي الابصار وسيأتي تمام القول في ذلك والاخبار
الدالة على تلك الاقسام واحكامهم واحوالهم وصفاتهم في كتاب
الايمان والكفر قال العلامة ره في شرحه على التجريد اجمع المسلمون كافة
على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من
المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة
من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع والحق ان عقابهم منقطع
لوجهين الاول انه يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل

مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان
الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال
الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم عصى
في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلدا في النار كمن اشرك بالله
مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء ثم قال المحارب لعلي عليه السلام
كافر لقول النبي صلى الله عليه وآله حربك يا علي حربي ولا شك في كفر من
حارب النبي صلى الله عليه وآله واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول
علماؤنا فيهم فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين
ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون
الى انهم فسقة هو الاصح ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها
انهم يخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم
انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت و
جماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود و

لا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب انتهى و
قال ره في شرح الياقوت اما واقعوا النص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى
تكفيرهم ومن اصحابنا من يحكم بفسقهم خاصة ثم اختلف اصحابنا في احكامهم
في الآخرة فالاكثر قالوا بتخليدهم وفيهم من قال بعدم الخلود وذلك
اما بان ينقلوا الى الجنة وهو قول شاذ عنده او لا اليها واستحسنه المص
انتهى اقول القول بعدم خلودهم في النار نشأ من عدم تبينهم للاخبار و
الاحاديث الدالة على خلودهم متواترة او قريبة منها نعم الاحتمالات
الاخيرة آتيان في المستضعفين منهم كما سنعرف وقال شارح المقاصد
اختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة
فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة
الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج
البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد
وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم
من غير عفو ولا اخراج من النار وما وقع في كلام البعض من ان صاحب

الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار قطعا فغلط نشأ من توهم
ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب
اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على
سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا
الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود
لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاحاديث
الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول
النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب
او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله من قال لا اله الا الله

دخل

دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان
زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله
تعالى النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما
امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما ينبت الحبة في حميل السيل
وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد و
التأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال
ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه
في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن
من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما
فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية
زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها
فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف
الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واحتجت المعتزلة

بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين
فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا
سوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم
الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله و
من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس
المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه
محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل
على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم
كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب
واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها
بطاعات ترجى ثوابها على عقوبته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين

ايضا

ايضا خارجا فيما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض
لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تابيد الاستحقاق بل هو مبني بغاية رؤية
الوعيد لقوله بعد حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم ففايته الدلالة
على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجزمه بجواز
الخروج بالعفو وعن الثانية بان معنى تعدى استحلال فعله على ما ذكره ابن عباس
والتعدي على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف
يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لا بايمانه او بان الخلود
وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد هيهنا المكث الطويل جمعا بين
الادلة وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله
ذوقوا عذاب الحريق النار التي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود
من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس
او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين
الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود الاسلام والاحاطة

على حدوده

الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من
الاهتمام ثم قال في بحث آخر لا خلاف في ان من امن بعد الكفر والمعاصي
فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد
الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له و
انما الكلام فيمن امن وعمل صالحا واخر شيئا واستمر على الطاعات
والكبير كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة بعد النار واستحقاقه
للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة
فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقه
اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان
السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا
فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل
صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب

الخلود

ايمان

ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
او جرعة من الخمر لا آخر ما قال اقول قد سبق القول في ذلك في باب الحبط
والتكفير ولا اظنك يخفى عليك ما مهدناه اولا بعد الاحاطة بما اوردناه
من الآيات والاخبار وسياتي
عدة الاخبار المتعلقة بتلك
المباحث في كتاب
الايمان والكفر

٤٣٦

قال العلامة قدس الله روحه في شرحه على التجريد اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة
للنبي صلى الله عليه وآله قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه
الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين
المستحقين للثواب وذهب الفضلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الآية في
اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة
المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى
علو الدرجات والتالي باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم
مثله وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم والجواب انه
تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الآخرة شفيع يطاع
لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا
يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع الجائز سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى وما للظالمين
من انصار ولو شفع صلى الله عليه وآله في الفاسق لكان ناصرا له الثالث

قوله تعالى

قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة
الشافعين والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين
الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة
عن غير المرضي لله والفاسق غير مرضي والجواب لا نسلم ان الفاسق غير
مرضي بل هو مرضي لله تعالى في ايمانه وقال المحقق الطوسي ره والحق صدق
الشفاعة فيها فيهما اي لزيادة المنافع واسقاط المضار وثبوت الثاني
له عليه السلام بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال النووي
في شرح صحيح المسلم قال القاضي عياض مذهب اهل السنة جواز الشفاعة عقلا
ووجوبها سمعا بصريح الآيات وبخبر الصادق عليه السلام وقد جاءت الآثار
التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين واجمع
السلف الصالح ومن بعدهم من اهل السنة عليها وضعت الخوارج وبعض
المعتزلة منها وتعلقوا باعذاهم فيهم في تخليد المذنبين في النار واحتجوا
بقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وامثاله وهي في الكفار و
اما تاويلهم لاحاديث الشفاعة بكونها في زيادة الدرجات فباطل و

الفاظ الاحاديث في الكتاب وغيره صريحة في بطلان مذهبهم واخراج من
استوجب النار لكن الشفاعة خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله
عليه وآله والازاحة من هول الموقف وتعجيل الحساب الثانية في ادخال
قوم الجنة بغير حساب وهذه ايضا وردت لنبينا صلى الله عليه وآله الثالثة
الشفاعة لقوم استوجبوا النار فيشفع فيهم نبينا صلى الله عليه وآله ومن
يشاء الله الرابعة فيمن دخل النار من المؤمنين وقد جاءت الاحاديث باخراجهم
من النار بشفاعة نبينا صلى الله عليه وآله والملائكة واخوانهم من المؤمنين
ثم يخرج الله تعالى كل من قال لا اله الا الله كما جاء في الحديث لا يبقى فيها الا
الكافرون الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها و
هذه لا ينكرها المعتزلة ولا ينكرون ايضا شفاعة الاخراج الاولى انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اكرمنا بالاهتداء بالروايات وجعلها ذريعة للفوز
ونيل السعادات والصلوة على افضل المخلوقات واشرف البريات محمد وعترته
الائمة الاوصياء السادات يقول فقير عفو ربه الراجي ابن محمد رضا
محمد مهدي قاسم حوسبا حسابا يسيرا واوكيا بيا كتابهما يمينا انه لما كان المولى
الاولى الفاضل الكامل التقي النقي الذكي الزكي الشيخ محمد علي اعلا الله سبحانه
مقده وزاد تاييده من طالبي العلوم الدينية ومتتبعي الاثار النبوية وتقربت
من وجنابات اصحابه انوار السعادة والهداية ووجدته اهلا لاجازة الرواية
وقراء علي بعضا من الروايات وسمع بعضا واستجازني روايتها اتباعا للعلماء

العالمين

العالمين وتأسيا بالسلف الصالحين فاستخرت الله العلي سبحانه و
اجزت له اجازة من مصنفات الاسلام ومؤلفات الخاص والعام لاسيما
الكتب الاربعة المشهورة وغيرها من الاصول بحق روايتي واجازتي عن مشايخي
العظام واسلافي الكرام قدس الله ارواحهم فيمن قرأت عليه او سمعت
منه او استجزت عنه او هم جمع ثقات غفير وجم قد ذكرتهم العلامة
الافضل الحبر الاكمل خاتم المجتهدين وقدوة المحدثين شيخ الاسلام وا
لمسلمين المولى المتفرد في عصره الرضي البهي محمد باقر بن العلامة الورع التقي
الزاهد الزكي الواصل الى رحمة الله محمد تقي المجلسي متع الله سبحانه ظله العالي
ومتع المسلمين بطول بقائه بحق روايته قراءة وسماعا واجازة عن والده العلامة
طاب ثراه عن شيخ الاسلام والمسلمين بهاء الملة والحق والدين محمد العاملي
نور الله مرقده عن والده الشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي رحمه الله
عن الشيخ الاعلم الفاضل السعيد الشهيد زين الملة والدين بن علي بن احمد الشامي
اعلا الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه العالم الكامل نور الدين علي بن عبد

العالي الميسي قدس سره عن جماعة منهم الشيخ الاجل شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني
عن الشيخ الجليل النبيل ضياء الدين علي رحمه الله عن والده العلامة السعيد
السديد الرشيد الشهيد شمس الدين محمد بن مكي قدس الله روحه عن الشيخ المدقق
النحرير فخر الدين ابي طالب محمد نور الله ضريحه عن والده العلامة المشتهر في
الآفاق جمال الملة والحق والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي جزاه الله عن الايمان
واهله خير جزاء المحسنين عن جماعة افاضلهم الشيخ المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القاسم جعفر بن الحسن بن الحسين يحيى بن سعيد طيب الله روحه عن جماعة اشرفهم
السيد الاجل النسابة شمس الدين فخار بن معد الموسوي طاب ثراه عن جماعة منهم الشيخ
الجليل ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي نور الله قبره عن جماعة اعظمهم الشيخ الفقيه العالم
ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ الفاضل العالم ابي علي الحسن روح الله روحه
عن والده الجليل شيخ الطائفة المحقة وملاذها في جميع الامصار والاعصار
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي طيب الله روحه وشكر مساعيه الجميلة في الاسلام

عن شيخه المدقق المحقق السعيد المفيد ابي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان اسكنه
الله اعلى غرف الجنان عن الشيخ الثقة ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه قدس الله
سره عن الشيخ الاعظم الاكرم ثقة الاسلام ابي جعفر بن يعقوب الكليني قدس الله
لطيفه واجزل تشريفه وبالاسناد المتقدم الى الشيخ المفيد ابي عبد الله
طاب ثراه عن الشيخ الفقيه الصدوق رئيس المحدثين ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه ومنها ما اخبرني المولى الاستاد الافضل
الاكمل المجلسي مد ظله السامي بحق رواية عن والده العلامة طيب الله روحه
عن شيخه الفاضل الكامل الورع الزاهد الرضي الزكي المولى عبد الله بن الحسين
التستري روح الله روحه عن شيخه الجليل العالم النبيل نعمة الله بن احمد بن محمد بن
خاتون العاملي عن ابيه النبيه احمد بن محمد الامجد قدس الله اسرارهم
عن الشيخ العالم جمال الدين احمد بن الحاج علي المعيناني رحمه الله عن الشيخ الكامل
مؤيد الدين جعفر بن الحسام قدس الله روحه عن السيد الاجل الحسن بن ايوب

الشهيد

الشهيد بابن نجم الدين رحمه الله عن الشيخ السعيد الشهيد محمد بن مكي رضي الله عنه
الى آخر ما ذكر في اجازته ومنها ما اخبرني به مناولة عن السيد الاجل الشريف
المنيف الحسيب اللبيب الفاضل الامير شرف الدين علي بن حجة الله الحسني الحسيني
التستري المجاور بالمشهد الغروي حيا وميتا قدس الله روحه عن السيد
المعظم المكرم الامير فيض الله بن الامير عبد القاهر الحسيني التفرشي رحمهما الله
عن شيخه الجليل النبيل المحقق المدقق الفهامة الشيخ محمد بن والده افضل
المحققين الشيخ حسن بن الشهيد الثاني عن والده العلامة الاعظم برد الله مضجعهما
وعن السيد شرف الدين طاب ثراه عن الامير الهي فيض الله نور الله ضريحه عن السيد
النبيل ابي الحسن علي العاملي سقى الله ثراه عن الفاضل الكامل الشهيد الثاني رضي الله عنه
وعن السيد شرف الدين قدس سره عن قدوة الفضلاء المتبحرين السيد السند ميرزا
محمد بن الامير علي الاسترابادي نور الله مضجعه عن الشيخ السعيد الفاضل ابراهيم
بن علي بن عبد العالي الميسي طاب ثراه عن والده العلامة رفع الله مقامه الى آخر

ظمي

ما نص سنده ومنهم الشيخ الفاضل الزاهد الكامل التقي الزكي محمد قاسم بن محمد الكاظمي
المجاور بالمشهد المطهر الغروي حيا وميتا روح الله روحه الشريف بعد تشرفي بزيارة
مولانا ومولى المؤمنين صلوات الله عليه عن السيد السند الجليل العلامة نور الدين
بن السيد علي بن السيد حسين بن ابي الحسن الحسيني العاملي عن اخويه وهما السيد البارع الجليل
شمس الدين محمد بن السيد علي المذكور المبرور واخوه من قبل امه الفاضل العلامة جمال
الدين حسن بن العلامة الفهامة المحقق المدقق الشيخ زين الدين المعروف با
الشهيد الثاني جزاه الله احسن الجزاء عن شيخهما الجليل السيد علي المذكور واخيه
السيد الفاضل المدقق السيد محمد صاحب المدارك وهو اجل من يروي عنه عن شيخهما
السعيد الجليل الشهيد زين الدين طاب ثراه عن شيخهما الفاضل الكامل حسين بن
عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي
رحمهم الله بحق رواتهم اجازة عن الشهيد الثاني عن شيخه العلامة عن علي بن عبد العالي
العاملي الميسي الى آخر ما في طرقي كثيرة فاقتصرت بما اوردت لاغنائه عما

تركت واجبت له زيد مجده وتأييده ان يروى عنى كل ما علم انه داخل
فى مقروآتى او مسموعاتى او مجازاتى وجميع مصنفات مشايخى
العظام المذكورين اعلى الله درجتهم وكل ما افرغته ونظمته
فى قالب التصنيف وسلك التأليف من كتاب مشارق الانوار فى
شرح الاستبصار وكتاب الدعاء المعروف بذخيرة المؤمنين
وكتاب فضائل مولى المتقين وامير المؤمنين صلوات الله عليه كتاب رب
وسيلة الرشاد فى المبدأ والمعاد وكتاب الاربعين وسائر مؤلفاتى
ورسائلى والفوائد التى علقتها على الصحيفة الكاملة والاصول الاربعة
وكتب فقه الامامية فليرد دام توفيقه جميع ذلك عنى وعليه
سلوك سبيل الاحتياط فى العمل والنقل والتقوى وملازمة التقوى
فانه السبيل الذى لا يضل سالكه ولا يظلم مسالكه وملتمسى منه ايده الله
سبحانه ان يذكرنى فى صالح الدعوات واعقاب الصلوات وحظ ان الاستجابات

فى حياتى

فى حياتى وبعد مماتى وكتب هذه فى غرة رجب المرجب لسنة ١١٠٩ تسع ومائة والف
هجرية على هاجرها واله اكمل السلام وافضل التحية حامدا مصليا مستغفرا

٤٥٦